SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

HEBRÄISCHE ARCHÄOLOGIE

BEARBEITET

VON

Dr. WILHELM NOWACK
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG

ERSTER BAND

PRIVAT- UND STAATSALTERTHÜMER

MIT 70 ABBILDUNGEN IM TEXT.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1894
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

LEHRBUCH

DER

HEBRÄISCHEN ARCHÄOLOGIE

VON

Dr. WILHELM NOWACK
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG

ERSTER BAND

PRIVAT- UND STAATSALTERTHÜMER

MIT 70 ABBILDUNGEN IM TEXT.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1894
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

DER HOCHWÜRDIGEN

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT ZU BERLIN

ALS

AUSDRUCK EHRERBIETIGEN DANKES

FÜR

DIE DEM VERFASSER VERLIEHENE THEOLOGISCHE DOCTORWÜRDE.

Vorrede.

Ueber die Nothwendigkeit einer neuen hebräischen Archäologie, welche mehr als die vorhandenen der geschichtlichen Entwicklung und dem jetzigen Stande der Forschung entspricht, dürfte kein Zweifel sein, fehlt doch dem Nichtfachmanne jede Möglichkeit, sich einen umfassenderen Einblick in den Ertrag der weit zerstreuten Arbeiten der beiden letzten Jahrzehnte zu verschaffen. Leider verzögerte sich durch Berufsgeschäfte, denen ich mich nicht entziehen konnte, die Vollendung des vorliegenden Buches länger, als ich gehofft, so dass nun Benzinger mit seinem Abriss mir zuvorgekommen ist. Ich war im Sommer des letzten Jahres gerade beim Abschluss, als ich die Nachricht vom Druck der Arbeit Benzinger's erhielt. Durch die Freundlichkeit des letzteren war es mir möglich, die Druckbogen schon vor dem Erscheinen des Werkes einzusehen und so bei der letzten Durchsicht Benzinger's treffliche Arbeit mir nutzbar zu machen; ich habe an den einzelnen Stellen auf sie hingewiesen. Obschon wir von den gleichen historisch-kritischen Anschauungen aus zu denselben Resultaten gekommen sind, wird meine Arbeit hoffentlich neben jener nicht überflüssig sein, schloss doch der Plan jenes Grundrisses die Heranziehung eines umfangreicheren wissenschaftlichen Materiales aus.

Wie andere habe auch ich die Schwierigkeit der Namenschreibung empfunden; ich habe von vornherein auf eine consequente wissenschaftliche Orthographie verzichtet, nur da, wo mir etwas darauf anzukommen schien, ist dieselbe durchgeführt.

Für freundliche Unterstützung beim Lesen der Correctur bin ich Herrn Pfarrer Spieser in Waldhambach in Unterelsass zu Dank verpflichtet. Leider sind trotz aller Sorgfalt einige Druckfehler stehen geblieben, ich bitte daher vor der Benutzung des Buches das Druckfehlerverzeichniss zu berücksichtigen.

Strassburg i. E., den 14. April 1894.

W. Nowack.

Inhaltsverzeichniss.

Zweiter Theil.
Privatalterthümer.

Kap. 1.
Nahrung, Kleidung und Wohnung der Israeliten.

Kap. 2.
Die Familie und ihre Sitte.

Kap. 3.
Maasse, Gewichte, Geld und Zeitrechnung.

Kap. 4.
Beschäftigungen und Berufsarten.

Kap. 5.
Kunst.

Sigla

1) für Zeitschriften und Sammelwerke:

BL = Schenkel's Bibellexikon.
EWK = Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste.
HbA = Riehm's Handwörterbuch des biblischen Alterthums.
JbW = Ewald's Jahrbücher der biblischen Wissenschaft.
JdTh = Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh = Jahrbücher für protestantische Theologie.
PrK = Protestantische Kirchenzeitung.
RE = Herzog's Real-Encyklopädie.
StKr = Theologische Studien und Kritiken.
ThJ = (Tübinger) Theologische Jahrbücher.
RW = Winer Realwörterbuch, Leipzig 1847.
ThLz = Theolog. Literaturzeitung.
ThT = Theologisch Tijdschrift.
ZSchw = Meili's Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh = Zeitschrift für historische Theologie.
ZKG = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZlTh = Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK = Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.
ZTh = Tübinger Zeitschrift für Theologie.
ZWL = Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft u. kirchliches Leben.
ZwTh = Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.
ZATW = Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG = Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft.
ZDPV = Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.

2) für die Pentateuchquellen:

Bb = Bundesbuch.
J = Jahvist.
E = Elohist.
JE = Erzählungen aus beiden vorhergenannten Quellen.
Dt oder Deut. = Deuteronomium.
P¹ = sogen. Heiligkeitsgesetze.
P² = Priesterschrift (Grundschrift).
P³ = jüngere Bestandtheile derselben.

Verzeichniss der Illustrationen.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 98 Zeile 5 von oben ist als Zeile 1 zu lesen.
„ 110 sind die Unterschriften der Illustrationen Nr. 4 u. 5 verwechselt.
„ 152 Zeile 8 v. o.: Fuhrten statt Führten.
„ 164 § 27 fin: In einem soeben erschienenen Aufsatz (The song of Solomon in The New World March 1894 S. 56 ff.) hat Budde im Einzelnen nachzuweisen gesucht, dass wir in der That im Hohenliede eine Sammlung von Hochzeitsliedern haben.
„ 211 Zeile 14 v. u. ist „1/45“ statt „1/10“ zu lesen.
„ 236 Zeile 4 v. u. ist „Herbst“ statt „Nisan“ zu lesen.
„ 267 ist zu lesen: „Fig. 50. Moderner palästinensischer Krug, Fig. 51. Gestempelter Henkel eines Kruges.“

Einleitung.

§ 1. Begriff und Umfang.

1. Der Name Archäologie (ἀρχαιολογία, antiquitates) hat ursprünglich einen sehr umfassenden Sinn: Wie die Griechen ihre Urgeschichte mit Einschluss der Mythologie (vgl. Plato Hipp. maj. S. 285 D Diodor. I 4 IV 1), Dionysius v. Halikarn. seine römische Geschichte, so nannte Josephus die Geschichte des jüdischen Volkes ἀρχαιολογία bezw. ἀρχαιολογίαι. In diesem umfassenden Sinn wie noch JAHN und ROSENMÜLLER pflegen wir heute das Wort nicht mehr zu gebrauchen, sondern wir verstehen unter hebräischer Archäologie „die wissenschaftliche Darstellung des eigenthümlichen Natur- und Gesellschaftszustandes des hebräischen Volkes" (DE WETTE, Archäologie § 1 vgl. GESENIUS in Hall. Encyclopädie X 74). Während die Geschichte die Entwicklung des gesammten politischen und geistigen Lebens Israels zu zeichnen hat, hat die Archäologie es mit der Darstellung der gesammten Lebensverhältnisse Israels, seiner auf Natur, Gesetz und Sitte beruhenden Zustände und Gebräuche zu thun; während die alttestamentliche Religionswissenschaft uns in erster Linie eine Geschichte der Ideen geben will, zeichnet uns die Archäologie ein Bild der religiösen Institutionen; und führt uns die alttestamentliche Einleitungswissenschaft in die Entwicklung der alttestamentlichen Literatur ein, so giebt uns die Archäologie eine Kenntniss des Bodens, auf dem diese Literatur erwachsen ist, denn „eine literarische Quelle kann nur als Bestandtheil des Ganzen, in das sie gehört, geschichtlich gewürdigt werden". Kann so die Archäologie eine gewisse Selbständigkeit den andern alttestamentlichen Disciplinen gegenüber beanspruchen, so muss doch andererseits zugegeben werden, dass die Abgrenzung keine scharfe ist, sondern dass die Archäologie fortdauernd auf dieselben zurückgreifen muss. Ohne stete Bezugnahme auf die politische und Religionsgeschichte

Israels wird man zu keinem Verständniss seiner politischen und religiösen Institutionen und ihres allmählichen Werdens gelangen, ohne genaue Kenntniss des literargeschichtlichen Processes wird es unmöglich sein, das Material, welches in den Schriften des A. T. vorliegt, richtig zu verwerthen.

Wenn wir von einer Archäologie der Hebräer reden, so geschieht das um deswillen, weil wir keine passendere Bezeichnung für das Volk Israel von seinen Anfängen bis zum Aufhören seiner nationalen Selbständigkeit haben, denn mit „Israel" pflegen wir das Volk in seiner vorexilischen, mit „Juden" aber seit der exilischen Zeit zu bezeichnen. Dieser Name „hebräische Archäologie" ist auch dem andern „biblische Archäologie" vorzuziehen, weil letzterer dem Missverständniss Vorschub leistet, als ob unsere Wissenschaft uns mit dem Natur- und Gesellschaftszustande derjenigen Völker bekannt zu machen habe, „unter welchen die biblischen Schriften entstanden sind und auf welche sie Bezug nehmen" (Gesenius). Wir haben es lediglich mit dem israelitischen Volke, seinen Sitten und Gebräuchen zu thun und die anderen Völker, mit denen Israel im Laufe der Jahrhunderte in Berührung gekommen ist, können nur in soweit herangezogen werden, als diese Völker auf Israel einen Einfluss ausgeübt haben, bezw. als die Sitten und Gebräuche dieser Völker dazu dienen können, den genuinen Sinn der israelitischen Sitten und Gebräuche zu erkennen.

2. Da es sich lediglich um die Archäologie des israelitischen Volkes handelt, so ist damit auch die Grenze gegeben, bis zu welcher wir die Entwicklung zu berücksichtigen haben, nämlich bis zur Zerstörung Jerusalems durch Titus bezw. bis zum Untergang des jüdischen Staates unter Hadrian. Die Juden als religiöse Gemeinschaft bestanden ja freilich in aller Welt auch nach dieser Zeit fort und bewahrten unter den verschiedensten Einflüssen der Zeiten und Völker ihre religiöse Eigenart, aber in Bezug auf andere Sitten und Gewohnheiten passten sie sich wenigstens theilweise den Völkern an, unter denen sie lebten; losgerissen von dem Boden, auf dem jüdische Eigenart erwachsen war, mussten sie den veränderten Lebensbedingungen Rechnung tragen. — Selbstverständlich können hier auch nicht die religiösen Sitten berücksichtigt werden, welche in den jüdisch-christlichen Gemeinden Palästina's entstanden: Der specifisch israelitische religiöse Charakter tritt uns im Jahvismus der Propheten und in dem Gesetz des Judenthums entgegen. Das Christenthum ist zwar aus dem Schoosse des Judenthums geboren und greift

zurück auf die prophetische Religion Israels, aber es hat doch alsbald die nationalen Schranken durchbrochen, darum gehören diese in den judenchristlichen Gemeinden Palästinas entstaudenen christlichen Sitten vielmehr in den Bereich der christlichen Archäologie.

§ 2. Methode und Gliederung.

1. Die Methode unserer Wissenschaft kann, wie das schon aus dem Vorhergehenden sich ergiebt, nur die historische sein. Die Aufgabe des Archäologen wäre nicht gelöst, wenn er, wie das lange Zeit hindurch geschehen ist, den gesammten im A. T. vorliegenden archäologischen Stoff zu einem einheitlichen Bilde verarbeiten wollte, vielmehr darauf kommt es an, die allmähliche Entstehung der Sitten und Gebräuche zu zeichnen und die Faktoren darzulegen, welche auf die Ansgestaltung derselben einen Einfluss ausgeübt haben; ja der Archäologe wird sich auch nicht dabei beruhigen dürfen, den Sinn klargestellt zu haben, welchen eine Zeit mit bestimmten Institutionen verbunden hat, sondern es gilt ihre ursprüngliche Bedeutung, welche unter dem Einfluss bestimmter Ereignisse oder Ideen verdrängt ist, klar an das Licht zu stellen. Diese Aufgaben sind nur zu lösen, wenn

a) das gesammte Quellenmaterial nur nach den Grundsätzen der historisch-kritischen Methode verwandt wird. Die Archäologie muss demnach die Ergebnisse der historisch-kritischen Einleitungswissenschaft voraussetzen. Man wird mit Rücksicht auf diese Forderung eine Bearbeitung der hebräischen Archäologie jetzt nicht eine verfrühte nennen können, weil die Einleitungswissenschaft noch nicht an einem Ruhepunkt angekommen ist. Man mag letzteres willig zugestehen und Schwierigkeiten gegen diese oder jene jetzt von der kritischen Schule vertretene Lösung offen anerkennen, darüber kann doch kein Zweifel sein, dass wir in Bezug auf die Grundlinien des literarischen Processes in Israel zu einem derartigen Einvernehmen gekommen sind, dass ein Versuch, die Entwicklung von Israels Sitten und Gebräuchen zu zeichnen, wohl gemacht werden kann. Daran ändert auch die noch vorhandene Differenz über das Alter des Priestercodex nichts: nachdem jetzt nachgerade auf allen Seiten zugestanden ist, dass derselbe erst in der nachexilischen Zeit kanonisch geworden ist, d. h. auf die religiöse und cultische Sitte in Israel Einfluss gewonnen hat, und dass derselbe als historische Quelle für die ältere Zeit nicht zu verwerthen ist, weil er die ihm überkommenen Nachrichten über diese Zeit nach bestimmten Gesichtspunkten

umgestaltet, ist die Frage, ob diese Quelle in der vorexilischen Zeit abgefasst, aber latent vorhanden war, oder ob sie in der exilischen bezw. nachexilischen Zeit geschrieben ist, eine Frage von verhältnissmässig geringer Bedeutung für den Historiker.

b) Die Archäologie muss die Sitten und Einrichtungen der den Israeliten verwandten Völker zur Vergleichung heranziehen: nur auf diesem Wege wird sich oftmals die ursprüngliche Bedeutung der israelitischen feststellen lassen. Israel hat eine ganze Reihe von Institutionen mit andern Völkern gemeinsam, Institutionen, welche aus dem Boden des Jahvismus nicht erwachsen sind, sondern sich als Fremdlinge in demselben leicht erkennen lassen. Meist handelt es sich in solchem Fall um Sitten der vorjahvistischen Zeit, welche der Jahvismus nicht zu verdrängen vermochte, denen er aber seinen eigenthümlichen Stempel aufgeprägt hat. Hier kommen wir demnach mit der Heranziehung der alttestamentlichen Quellen nicht aus, sondern hier gilt es aus den analogen Erscheinungen verwandter Völker ein Urtheil über den genuinen Sinn solcher Institutionen zu gewinnen.

2. Da sich innerhalb der geschichtlichen Entwicklung Israels drei bezw. vier Perioden mit Sicherheit unterscheiden lassen, so läge es nahe, bei einer historischen Wissenschaft, wie die Archäologie es ist, den Stoff innerhalb jeder Periode zur Darstellung zu bringen. Aber so sehr sich das vielleicht aus historischem Gesichtspunkte empfehlen würde, dennoch hätte eine derartige Behandlung erhebliche Bedenken, weil einerseits Wiederholungen kaum zu umgehen wären und andererseits das Bild des israelitischen Lebens auch stellenweise ein ausserordentlich lückenhaftes wäre, denn nicht für jede Periode haben wir genügendes Material, um uns ein klares Bild von dem socialen und religiösen Leben Israels bis in's Einzelne zu machen. Endlich würde durch eine derartige Zertheilung des Stoffes auch die Einsicht in den Entwicklungsgang der Sitten und Gebräuche erschwert. Aus diesem Grunde ist jetzt die sachliche Eintheilung allgemein üblich geworden, bei welcher der historische Gesichtspunkt völlig gewahrt werden kann.

Da die Entwicklung jedes Volkes bedingt ist durch den Boden, auf dem es lebt, so muss der Archäologie eine Darstellung der Geographie Palästinas, seiner Flora und Fauna, vorausgeschickt werden. Freilich nicht so, als ob die Geographie Palästinas hier zur eingehenden Behandlung kommen könnte oder gar eingehende topographische Untersuchungen, z. B. über Jerusalem

(vgl. DE VISSER), in dem Rahmen der Archäologie Raum hätten, vielmehr kann es sich nur um eine kurze Charakteristik Palästinas nach seiner geographischen und physikalischen Beschaffenheit handeln, d. h. die Geographie ist nur in soweit heranzuziehen, als dadurch der Einfluss des Landes auf seine Bewohner, die eigenthümlichen Schwierigkeiten ihrer Entwicklung, die Aufgaben, auf die sie gewiesen wurden u. s. w., klar werden. Daran wird sich naturgemäss eine ethnographische Darlegung schliessen, welche uns sowohl über die vorisraelitischen Bewohner orientirt, als auch uns die Israeliten selbst charakterisirt.

Den gesammten Stoff der Archäologie hat seiner Zeit DE WETTE in zwei grössere Theile zerlegt, so dass im ersten vom Naturzustande, im zweiten vom Gesellschaftszustande die Rede war, aber diese Eintheilung empfiehlt sich nicht, weil sie sich nicht streng durchführen lässt. Es ist z. B. schwer einzusehen, mit welchem Recht im ersten Theile über Handwerke und Künste und im zweiten über Wissenschaft, Literatur und schöne Künste gehandelt wird. Bei weitem richtiger ist die alte Eintheilung in Privatalterthümer, Staatsalterthümer und Sakralalterthümer, eine Eintheilung, welche sich im Wesentlichen mit der von KEIL befolgten deckt, der im ersten Theil die gottesdienstlichen und im zweiten die bürgerlich-sozialen Verhältnisse behandelt [1]. Freilich ist es jetzt nicht mehr statthaft, mit den gottesdienstlichen Alterthümern zu beginnen, wie das noch bis in die neueste Zeit, z. B. von DE VISSER, geschehen ist. Das war nur möglich bei der alten Anschauung über die Entstehung des Pentateuchs, heute ist es fast allgemein zugestanden, dass die Gesetzgebung, welche im Wesentlichen durchaus cultischer Art ist, nicht

[1] Bei anderen wie z. B. SAALSCHÜTZ, „Archäologie der Hebräer“ ist ein klares Eintheilungsprincip und dementsprechend auch ein Zusammenhang der einzelnen Theile untereinander überhaupt nicht zu erkennen. Er hat nicht weniger als zwölf Abschnitte: 1. Aeussere Erscheinung und Zustände. 2. Thätiges Lebensverhältniss. 3. Geistiger Standpunkt. 4. Aesthetisches Verhältniss. 5. Schreibekunst und Literatur. 6. Wissenschaftliches. 7. Allgemeine Sitten und conventionelle Verhältnisse. 8. Familienwesen. 9. Städtewesen. 10. Rechtspflege und Polizei. 11. Religiöse Volksinstitutionen. 12. Politische Verhältnisse und Institutionen. — Die letzte Bearbeitung der Archäologie durch den Holländer DE VISSER (Hebreeuwsche Archäologie, Utrecht, Heft 1, 1891) hat zwar eine Fünftheilung des gesammten Stoffes, deckt sich aber im Wesentlichen mit der obigen Drei- bezw. Viertheilung: 1) geographische und ethnographische Darlegung, 2) die Sakralalterthümer, 3) das häusliche Leben, 4) der Einzelne als Glied der Gemeinschaft und endlich 5) die Staatsalterthümer. Hier sind der 3. und 4. Theil nur Unterabtheilungen der sogen. Privatalterthümer.

die älteste, sondern jüngste Quelle des Pentateuch ist und es wird überall anerkannt, dass diese Quelle erst der nachexilischen Zeit ihren Stempel aufgedrückt hat. Damit soll nicht geleugnet werden, dass auch in alter Zeit die religiösen Vorstellungen Israels Leben und Gewohnheiten beeinflusst haben, aber davon kann keine Rede sein, dass das Volk damals wesentlich Cultusgemeinde war und dieser Cultus alle anderen Lebensinteressen absorbirte. Mit und aus der Volkssitte haben Israels religiöse Anschauungen sich entwickelt. darum wird man nothwendig jene oben angegebene Reihenfolge einhalten müssen: Privat-, Staats-, gottesdienstliche Alterthümer, wenn man nicht von vornherein verkehrte Vorstellungen hervorrufen will.

§ 3. Quellen.

I. Denkmäler.

1. Baudenkmale: a. Alte Baureste in Jerusalem, besonders 1) der Robinsonbogen, welcher sich in einer Entfernung von 11,8 m an der Südwestecke des Ḥarâm eš-Šerîf und zwar ausserhalb desselben erhebt. Es ist ein Brückenansatz von 15,24 m Länge und 12,80 m Breite, er gehörte wahrscheinlich zu einer ganzen Reihe von Bogen, welche eine breite Treppe trugen, auf der man vom Tyropaeonthal direct in „die königliche Säulenhalle" gelangen konnte. — 2) der Wilsonbogen; er erhebt sich etwa 183 m von der Südwestecke und ist von derselben Spannweite wie jener, er war wahrscheinlich ein Theil des Viaductes, der Moria und Tempelberg mit einander verband. — 3) der Davidsthurm deckt sich nach Grösse und Bauart mit dem von Josephus (bell. jud. 5 $_{4\ 3}$) beschriebenen Thurm des Phasael [1]. — 4) Reste von altem Mauerwerk in der Umfassungsmauer des Ḥarâm eš-Šerîf. Etwa 100 Schritt nördlich von der südwestlichen Ecke desselben befindet sich „das Thor der Propheten" oder „Barclaythor" genannt, das theilweise unter Schutt begraben ist; es war 5,74 m breit, 8,76 m hoch, die Schwelle desselben lag 15 m über dem Felsen. Nördlich vom Haupteingang zum Ḥarâm eš-Šerîf ist das Warrenthor unter Schutt begraben, es führt in einen 5,48 m breiten Gang und diente vielleicht früher dazu, die Verbindung zwischen den Vorstädten und der Westseite des Tempelbezirks zu vermitteln. Unterhalb des Serâithors, bei einer in den Felsen gehauenen Wasserleitung, findet sich das einzige Stück

[1] Vgl. ZDPV. I 226 ff.

der alten Ringmauer, welches oberhalb der Fläche des heutigen Ḥarâm eš-Šerîf zu Tage tritt. An der südöstlichen Ecke desselben ist altes Mauerwerk, auf dessen Grundsteinen phönicische Buchstaben sichtbar sind, sie sind theils in die Werkstücke eingeschnitten, theils auf dieselben gemalt. 5) Reste der alten Mauern Jerusalems, wie sie zum Theil durch Maudsley's Ausgrabungen, vgl. Quarterly Statement des Palestines Exploration Fund, Lond. 1875, S. 7 ff., theils durch die des deutschen Palästina-Vereins unter Guthe's Leitung (vgl. ZDPV. V, S. 7 ff., Ebers und Guthe's Palästina S. 87 f. und S. 490 Anm. 16) bloss gelegt sind. 6) Alte Wasserleitungen, vor allem die Marienquelle, deren Wasser durch einen in den Felsen gehauenen Kanal in den sogen. Siloahteich fliesst. Am südlichen Ausgang des 533 m langen Kanals wurde 1880 die sogen. Siloahinschrift entdeckt. Warren fand, dass von diesem Hauptkanal ein anderer sich abzweigt, der eine gute Strecke nach Westen geht und die Möglichkeit gewährt, das Wasser in ein Bassin zu leiten, von dem aus ein Schacht aufwärts zu einem Gange führt, aus dem man auf einer Treppe beim Ophel ins Freie gelangte. Wahrscheinlich diente dieser zweite Kanal dazu, das Wasser in Zeiten des Krieges statt in den Siloahteich, vielmehr in die Stadt zu leiten. Der Kanal mündet jetzt in den kleineren oder oberen Siloahteich, welcher ausgemauert ist; ursprünglich mündete er in den unteren Siloahteich, der an der östlichen Seite des oberen etwa 6 m tief unter Schutt begraben ist, er ist mit grosser Sorgfalt in den harten Felsen eingehauen. Von anderen Teichen sind zu erwähnen: der Mamillateich, der öfter mit einem oberen (Gihon) Teich identificirt ist, aber wahrscheinlich mit Unrecht, da er wohl mit dem „Schlangenteich" des Josephus zusammenzustellen ist. Er fängt das gesammte Wasser von der Oberfläche des höher gelegenen Hinnomthales auf und führt es vermittels einer Leitung zu dem innerhalb der Mauern befindlichen Patriarchen- oder Hiskiateiche, der zum Theil nur ausgegraben ist. Der grösste Teich ausserhalb Jerusalems war wohl der zur Linken der Hauptstrasse, die von Jerusalem nach Norden führt, jenseits der Königsgräber, er ist jetzt aber fast ganz mit Erdreich angefüllt. Ausser dem Hiskiateich ist innerhalb der Stadt noch der Bethesdateich, der aber jetzt mehr als 12 m hoch mit Schutt bedeckt ist, die Leitung aus den Teichen Salomos führte ihr letztes Wasser zu ihm. Im Osten dieses Teiches war eine Vorrichtung, durch die das überschüssige Wasser in das Kidronthal abfliessen konnte. Die drei Salomoteiche sind etwa $2^1/_4$ Stunden von Jeru-

salem, jeder liegt ungefähr 6 m. tiefer als der unmittelbar darüber befindliche. Von hier brachte eine Wasserleitung das Wasser nach Jerusalem. Zugleich trafen bei den Teichen zwei andere grosse Wasserleitungen zusammen und konnten ihre Wasser in dieselben ergiessen: die eine kommt von der Quelle Bir ed-Dereǵ, die andere kommt aus dem Wâdi ʿArrûb. Wahrscheinlich sind das alte Bauten, die wenigstens theilweise und zwar die sogen. „obere Leitung" und der Zuführungskanal aus der Quelle Bir ed-Dereǵ in die vorexilische Zeit hineinreichen[1]. Von den zahlreichen Cisternen reichen wenigstens zwei Arten in ganz alte Zeit hinein: bei der ersten Art wurde ein Loch von etwa 0,50 m durch den harten Missefelsen geschlagen, bis der weiche Malaki erreicht war, in diesem wurde das Loch dann nach allen Seiten hin erweitert, so dass eine solche Cisterne eine flaschenförmige Gestalt hatte. Ihre Tiefe schwankt zwischen 13 und 20 m. Die bedeutendste ist das grosse Meer vor der Aḳṣâmoschee des Ḥarâm, die einen Umfang von 224 m hat. Die Cisternen der zweiten Art sind ebenfalls in den Felsen gehauen, aber nur 2—3 m weit, sie sind hauptsächlich Sammelstellen für das durch den Kalkstein sickernde Wasser, daher anch nur unten cementirt, während jene völlig cementirt sind. Die Oeffnungen pflegte man durch einen schweren Stein zu verschliessen.

b. Gräber. Eine grosse Zahl von Gräbern in der Umgegend von Jerusalem werden traditionsmässig der alten Zeit zugewiesen, aber es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass sie uns, abgesehen von dem Monolith von Siloah vgl. § 45, nicht über die griechisch-römische Zeit hinaufführen. Dahin gehören die Gräber des Absalom, Josaphat, Jakob, des Zacharias, auch die Pyramide des Zacharias genannt, ferner die Gräber der Richter, Könige, Propheten[2]. Ueber die Grabkammern von Hebron, in denen nach der Tradition die Patriarchen ruhen, lässt sich nichts sagen, da sie den Christen fast völlig unzugänglich sind. Dagegen gehören wahrscheinlich alter Zeit die beiden Grabkammern bei Tibne an, in denen man 1870 Feuersteinmesser fand. Bedeutungsvoller als alle diese und andere Gräber Palästina's sind die in neuerer Zeit in Phönicien aufgedeckten. Dahin gehören in erster Linie die von der französischen Expedition unter Renan's Führung zuerst, hernach von C. Landberg weiter erforschten Gräber bei Sidon, die in die unteren

[1] Vgl. Ebers-Guthe, I S. 121 ff.
[2] Vgl. Ebers-Guthe, I S. 100 ff. Bädeker[3] S. 96 ff.

Stufen des aus der Küstenebene hervorragenden Kalkgebirges eingehauen sind. In dem der Stadt Sidon naheliegenden Theil der alten Nekropole, genannt Muġârat Ablûn, wurde 1855 der jetzt im Louvre aufbewahrte Sarkophag des Königs Ešmunazar aus schwarzem Basalt aufgefunden, welcher eine aus 990 Worten bestehende Inschrift in phönicischen Lettern enthält. Auch bei Tyrus sind Gräber aus alter Zeit gefunden, so das des Hiram, welches der Engländer Monro 1833 entdeckte. Es enthält einen massiven Sarkophag von grossartigen Dimensionen, der aber durchaus die sonstige Genauigkeit phönicischer Arbeit vermissen lässt, vielleicht ist er unvollendet. Da das Monument ohne Inschrift ist, so lässt sich leider nicht ausmachen, aus welcher Zeit es stammt. In der Umgebung finden sich noch zahlreiche Grabstätten, besonders interessant unter ihnen eine vor wenigen Jahren aufgedeckte, in der sich verschiedene Glasgefässe vorfanden, als wären sie eben erst hingesetzt: in jeder der vier Ecken war ein Thränenkrug von ungewöhnlichem Umfang, am oberen Ende des Grabes standen zwei flache Schüsseln, beide offenbar bestimmt zur Aufnahme von Brod und Fleisch für den Toten, neben ihnen eine besonders anmuthig geformte Flasche, in welcher wohl Wein sich befand[1]. — Die Gräber von Palmyra stammen aus römischer Zeit und haben keine besondere Bedeutung für die hebräische Archäologie[2]. Auch die meisten Gräber und Bauten von Petra stammen aus römischer Zeit, immerhin unter ihnen gewiss Reste aus älterer Zeit[3].

2. Inschriften. 1. Mesainschrift, welche auf einem schwarzen Basaltsteine im August 1868 von dem Missionar Klein bei Dibân aufgefunden wurde. Der Stein war 1,13 m hoch, 0,70 m breit und 0,35 m dick, die Inschrift bestand aus 34 Zeilen. Leider ward der Stein von den Arabern, während die Verhandlungen über seinen Ankauf schwebten, zertrümmert. Zum Glück hatte vorher Clermont Ganneau einen Abklatsch der Inschrift herstellen lassen, mit dessen Hilfe allein es möglich war, sie nach der Zertrümmerung des Steins zu lesen bezw. zu reconstruiren. Die Stücke des zerschlagenen Steines wurden, soweit das möglich war, gesammelt und befinden sich jetzt im Louvre[4]. Die Inschrift stammt ohne Zweifel aus dem 9. Jahr-

[1] Vgl. Ebers-Guthe, II S. 78ff.

[2] Vgl. de Vogüé, Syrie centrale, Sachau, Reise in Syrien.

[3] Vgl. Ebers-Guthe, II S. 240ff. Bädeker[3] S. 147ff.

[4] Vgl. ZDMG. XXIV S. 640ff. und 647ff., St. Kr. 1871 587ff. Schlottmann, die Siegessäule Mesa's, des Königs der Moabiter, Halle 1870. Nöldeke,

hundert. — 2. Die Siloahinschrift, welche uns über den Bau jenes Kanals berichtet, der den Mamillateich mit dem Siloahteich verbindet. Die Inschrift, welche uns offenbar über die Arbeit an diesem Kanale, der von den beiden Enden aus in Angriff genommen wurde, Aufschluss giebt, stammt wahrscheinlich aus dem 8. Jahrhundert[1]. — 3. Die grosse Inschrift auf dem Sarkophag des Ešmunazar, aus 990 Worten bestehend und in schwarzen Basalt eingehauen. Der König weist auf seine Tempelbauten, rühmt sich, die Grenzen von Sidon ausgedehnt zu haben, und verflucht den, der sich etwa an seinem Grabe vergreifen würde[2]. — 4. Die Opfertafel von Marseille, welche 1845 beim Abbruch eines Hauses in der Altstadt von Marseille gefunden wurde. Die Inschrift ist auf einer Platte von Cassisstein eingegraben, wie er noch jetzt an der Rhonemündung bei Marseille gebrochen wird. Die Platte ist leider gebrochen, doch ist das grössere Fragment, die rechte Seite der Tafel, ziemlich unverletzt geblieben[3]. — 5. Die griechischen Inschriften, die sich auf dem Boden Palästina's finden, sind gesammelt im Corpus inscript. Graecarum t. III. — 6. Die lateinischen im Corpus inscript. Latinarum t. III.

3. Jüdische Münzen aus der Makkabäerzeit und der folgenden Zeit[4] und zwar von Johannes Hyrkanus I., Antigonus, Alexander

Die Inschr. des Königs Mesa von Moab erkl. Kiel 1870 und Gött. gelehrte Anzeigen 1870, S. 682 ff. Hitzig, Die Inschrift des Mesha, Königs von Moab u. s. w., Heidelb. 1870. Levy, Das Mesa-Denkmal und seine Schrift, Breslau, 1874. — Tübinger Quartalschr. 1870, Heft 4, 1871, Heft 2, St. Kr. 1871 587 ff. R. Smend und A. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Freib. 1886. Clermont Ganneau La stèle de Mesa etc. im Journal asiatique 1887, I S. 72 ff. Derenbourg in ZDMG. 1876, S. 325 ff.

[1] ZDPV III 54 f. IV 102—114 250—259 260—271. V 205—218. VI 160.

[2] Vgl. ZDMG. IX S. 647 ff. X 407 ff. XII S. 727. XIX S. 539 ff. Ewald, Erklärung der grossen phönik. Inschrift von Sidon, Göttingen 1856. Levy, phönicische Studien 1856, Heft 1. Meier, Die Grabinschrift des sidonischen Königs Eschmun-ézer, Leipz. 1866. Schlottmann, Die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Halle 1868. Vgl. Derenbourg in Journal asiatique 1868, S. 87 ff. Corpus inscript. Semitic., I 1 S. 9 ff.

[3] Movers, Phönizische Texte, Th. II das Opferwesen der Karthager, Breslau 1847. Ewald, Ueber die neuentdeckte Phönikische Inschrift zu Marseille in den Jahrbüchern für bibl. Wissenschaft 1849, S. 187 ff. Meier, Die phönizische Opfertafel von Marseille ZDMG. XIX, S. 90 ff. Corpus inscript. Semitic., I 1 S. 218 ff.

[4] De Saulcy, Recherches sur la Numismatique judaïque, Paris 1854. Levy, Geschichte der jüdischen Münzen, Leipz. 1862. Madden, History of Jewish

Jannäus, Herodes d. Gr., Herodes Archelaus, Herodes Antipas, Philippus und Agrippa.

Anhangsweise sei hier hingewiesen:

a. Auf die Denkmäler und Inschriften des alten Aegypten, haben doch zweifellos die Aegypter mehrfach in ältester wie späterer Zeit in Beziehungen zu den Israeliten gestanden und Einfluss auf sie ausgeübt [1].

b. Auf die Ausgrabungen in den Euphratländern, welche nicht nur eine grosse Zahl von Inschriften zu Tage gefördert haben, die uns Aufschluss über die Beziehung der Assyrier-Babylonier zu den Israeliten und den von jenen geübten Einfluss geben, sondern auch in ungeahnter Weise uns Blicke in das Leben und Treiben dieser alten Völker thun lassen und damit auch in mehr als einer Beziehung unser Verständniss des altisraelitischen Alterthums gefördert haben [2].

c. Auf den Triumphbogen des Titus zu Rom mit seinen Abbildungen von Tempelgeräthen [3].

II. Schriftliche Quellen.

1. Die Schriften des A. T.'s, die freilich von sehr verschiedenem historischen Werth sind. Es ist nicht nur die verschiedene Zeit der Entstehung der einzelnen Schriften, sondern auch die an zahlreichen Stellen, bei einigen Schriftstellern mehr, bei anderen weniger, hervortretende Unfähigkeit zu beachten, die Anschauungen und Gebräuche älterer Zeiten und die allmähliche Entstehung des in ihrer Zeit Ueblichen zu verstehen. In einzelnen Fällen haben die Schriften des

Coinage and of Money in the Old and New Testament, Lond. 1864, neu bearbeitet u. d. Tit. Coins of the Jews, London 1881. Merzbacher, Untersuchungen über althebr. Münzen (Zeitschr. für Numismatik, herausgegeb. von Sallet, III 183ff. IV 350ff. V 151ff. 292ff.).

[1] Vgl. A. Wiedemann, Aegypt. Geschichte, 2 Bde. 1884. A. Ermann, Aegypten und ägyptisches Leben im Alterthum, 2 Bde., Tübingen 1885. G. Ebers, Aegypten.

[2] Vgl. Layard, Bericht über die Ausgrabungen in Ninive, deutsch von Meissner, Leipzig 1852. E. Schrader, Keilinschriften und Geschichtsforschung 1878. — Keilinschriften und das Alte Testament, 2. Aufl. 1883. — Keilinschriftl. Bibliothek 1889ff. A. Sayce, Alte Denkmäler im Lichte neuer Forschnng. Deutsche Ausgabe, Leipzig. Fr. Kaulen, Assyrien und Babylonien, 3. Ausg. 1885.

[3] Hadr. Relandi De spoliis templi Hierosolymitani in arcu Titiano Romae conspicuis liber sing. Traj. ad Rh. 1716. Mit Anmerkungen herausgeg. von F. A. Schulze 1765.

A. T.'s auch Correcturen erfahren, die Scrupeln späterer Zeiten ihre Entstehung verdanken[1], vgl. auch oben § 2, 1 a. — Auch die Apokryphen, und namentlich die aus palästinensisch-jüdischen Kreisen hervorgegangenen, sind heranzuziehen, doch geben freilich fast nur die Makkabäerbücher eine Ausbeute.

2. Die Schriften des N. T.'s als Quelle für das Leben des palästinensischen Judenthums bieten zwar nicht viel Neues, haben aber immerhin Bedeutung, insofern sie den Fortbestand der alten Sitten bezeugen.

3. Die Schriften des Fl. Josephus[2] und zwar 1) περὶ τοῦ Ἰουδαϊκοῦ πολέμου, eine Geschichte des jüdischen Krieges in 7 Büchern, die er als Augenzeuge verfasst hat. 2) Ἰουδαϊκὴ ἀρχαιολογία, eine Geschichte des jüdischen Volkes in 20 Büchern, von den Anfängen an bis zum Ausbruch des jüdischen Krieges 66 n. Chr. und 3) Περὶ ἀρχαιότητος τῶν Ἰουδαίων κατὰ Ἀπίωνος, eine Apologie des Judenthums überhaupt. Am werthvollsten für den Historiker ist die erste Schrift, weil er hier als Augenzeuge schreibt, sie ist auch viel sorgfältiger gearbeitet als die zweite, in welcher sowohl das Streben, sein Volk zu verherrlichen, als auch die Leichtfertigkeit in Benutzung der Quellen, ihrem Werth starken Eintrag thut. Es sind daher seine archäologischen Notizen nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Das ist in noch höherem Grade der Fall bei

4. Philo von Alexandrien[3], von dessen Schriften für uns namentlich sein Psalmencommentar Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι in Betracht kommt. Da Philo die hebräische Sprache nicht kannte, durchweg mit der Tendenz schreibt, die jüdische Gesetzgebung als die weiseste und humanste darzustellen, er zudem durch seine philosophischen Anschauungen geleitet in ausgedehntem Maasse der allegorischen Er-

---

[1] Ich erinnere an die in der Genesis erfolgte Verdrängung von מַצֵּבָה Gen 33_{20} vgl. 31_{45} ff. Jos $4_{3\,20}$ 24_{26} f. I Sam 7_{12}; an die Gen 13_{18} 14_{13} 18_{1} sich findenden אֵלֹנֵי מַמְרֵא im Gegensatz zu LXX, welche noch den Sing. hat, eine Aenderung, welche wahrscheinlich die Absicht hat, den Baumdienst zu eliminiren. Vgl. SMEND, Alt. Religionsgesch., S. 134 Anm. 1. A. GEIGER, Urschrift u. s. w. 1857.

[2] Vgl. Schürer[2] I, 1 S. 56 ff. Unter den älteren Ausgaben ist die beste die von HAVERCAMP Amstelodami, Lugd. Bat., Ultrajecti, 2 Bde. 1726. Auf Grund umfassender Collation aller Handschriften besorgt B. NIESE eine neue Ausgabe und zwar eine grössere: Fl. Josephi opera edidit et apparatu critico instruxit BENED. NIESE I. II. Berol. 1887. 85 und eine Handausgabe: Fl. Josephi opera recognovit BENED. NIESE Berol. 1888 sequ. I—V.

[3] Die beste Ausgabe aus älterer Zeit ist die von MANGEY, Lond. 1742, 2 Bde. fol. Ueber Philo's Werke überhaupt, vgl. SCHÜRER[2], II S. 745 ff. 831 ff.

klärung huldigt, so haben seine Schriften für den Archäologen nur sehr untergeordnete Bedeutung.

5. Die rabbinische Literatur ist freilich in ihren frühesten Bestandtheilen erst in der letzten Hälfte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts aufgezeichnet, aber die in ihnen fixirte Halacha und Haggada ist Jahrhunderte hindurch von Mund zu Mund überliefert und darum haben wir in dieser Literatur eine auch für die hebräische Archäologie bedeutungsvolle Quelle, die freilich, sobald es sich um die ältere Zeit handelt, nur mit Vorsicht zu benutzen ist. Während die Halacha das Gesetz durch juristische Deductionen immer weiter ausgestaltet, bereichert und entwickelt die Haggada die religiösen und ethischen Vorstellungen durch gelehrte Combinationen. Die Halacha ist in systematischer Ordnung in der Mischna[1], Tosephta[2], babylonischer und jerusalemischer Talmud[3]. Im Anschluss an den biblischen Text findet sich die Halacha und Haggada in den Midraschim[4], von denen die älteren (Mechilta, Siphra, Siphre) an Alter wie Inhalt der Mischna sehr nahe stehen. Daneben kommen endlich noch die Targumim[5], d. i. die aramäischen Uebersetzungen des A. T.'s in Betracht, welche in ihrer paraphrastischen Art der Wiedergabe des Textes die Tradition ihrer Zeit wiederspiegeln, doch gehören nur die zum Pentateuch und zu den Nebiîm und zwar nicht in den uns vorliegenden Recensionen, sondern ihren Grundbestandtheilen nach, der älteren Zeit zu.

6. Die Werke des Manetho, Berosus und Philo von Byblus giengen zum grossen Theil völlig verloren. Von Manetho, einem Priester und Archivbeamten zu Heliopolis, der etwa in der Mitte des 3. Jahrhunderts schrieb, haben wir Fragmente bei Jos. contra Ap. I 14—16 und 26—27, an der letztern Stelle finden sich Le-

[1] Die beste Ausgabe der ganzen Mischna ist die von Guil. Surenhus, Amst. 1698—1703, 6 Bde. fol., sie enthält ausser einer latein. Uebersetzung auch die vollständigen Commentare von Maimonides und Bartenora.

[2] Herausgegeben von Zuckermandel, Pasewalk 1880. Supplement Trier 1882/83.

[3] Babylon. Talmud editio princeps bei Bomberg, 12 Bde. fol. Vened. 1520 ff.; paläst. Talmud editio princeps bei Bomberg in Venedig 1523/24, ferner zu Krakau 1609, Krotoschin 1866, in Shitomir 1860—67. Vgl. Schürer[2], I S. 88 ff., Strack in R.E.[2] XVIII, 297 ff.

[4] Vgl. Schürer[2] I, S. 108 ff.

[5] Vgl. Schürer[2] I, S. 115 ff. Targum des Onkelos. Herausgegeben und erläutert von A. Berliner 1884, und Prophetae chaldaice ed. P. de Lagarde 1872.

genden, die über die Juden im Umlauf waren [1]. Von dem Werk des Berosus, einem Priester des Bel zu Babylon, im Beginne des 3. Jahrhunderts, bieten Fragmente Josephus ant. 10 11 1 und c. Ap. 1—19, Eusebius Chron. Arm. c. 10 und Georgius Syncellus (in seiner Chronographie I. [2]). Philo von Byblus, der unter Hadrian als Gesandter nach Rom kam, hat eine Φοινικὴ ἱστορία oder τὰ Φοινικά geschrieben, von der Eusebius in seiner praep. evang. I 9 10 und IV 16 Fragmente giebt. Ueber seine Schrift περὶ τῶν Ἰουδαίων wissen wir nichts [3].

7. Aus der arabischen Literatur kommen besonders die von Wellhausen [4] gesammelten Reste arabischen Heidenthums in Betracht, die manche überraschende Parallele der Sitten und Gebräuche mit denen der Israeliten bieten. Nicht minder bedeutungsvoll sind die beiden Arbeiten von R. Smith [5], der vollständiger als irgend ein anderer vor ihm die semitische, besonders die altarabische, Literatur zur Aufhellung der semitischen Religionsgeschichte durchforscht hat. Manchen beachtenswerthen Ertrag lieferten arabische Schriftsteller für die Geographie und Naturkunde Palästina's, eine Thatsache, der Bochart, Celsius u. a. Rechnung getragen haben.

8. Unter den griechischen Schriftstellern, welche auf die Juden Rücksicht nehmen, sind zu nennen 1) Herodot, Polybius (in den letzten 15 Büchern seiner historiae finden sich hierher gehörige Bemerkungen), Diodorus Siculus (Buch 34 seiner bibliotheca), Strabo (besonders l. 16 seiner geographica, das sich mit Syrien beschäftigt). Von den römischen Schriftstellern sind zu erwähnen: Plinius hist. nat., Tacitus (Annales lib. 5 1—13), Justinus (lib. 36 2 3), Hieronymus in seinen Commentaren und vor allen Dingen in seinem Onomasticon des Eusebius ed. de Lagarde, Göttingen 1887.

9. Reisebeschreibungen, welche nicht nur in geographischer und naturwissenschaftlicher Beziehung von Bedeutung sind, sondern auch durch Einführung in die Sitten und Gebräuche des Orients uns erst

[1] Gesammelt von C. Müller: Fragmenta historic. Graecor., II 511 ff.

[2] Die Fragmente sind herausgegeben von Richter. Leipzig 1825.

[3] Vgl. C. Müller. Fragm. hist. graec., III 560 ff. Ueber die mit Philo v. Byblus in Zusammenhang stehende Sanchuniathon-Frage. Vgl. Baudissin in RE [2] XIII, 364 ff.

[4] Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten, Heft III, 1887.

[5] W. R. Smith. Kinship and marriage in early Arabia, Cambridge 1885 und The Religion of the Semites, Edingburgh 1889. Vgl. Th. Nöldecke, ZDMG. XL 148 ff. XLI 707 ff.

das Verständniss für viele Eigenthümlichkeiten der Israeliten erschlossen haben[1].

§ 4. Geschichte der hebräischen Archäologie[2].

In der alten Zeit und im ganzen Mittelalter hat Niemand eine Bearbeitung der biblischen Alterthümer versucht, doch fehlt es nicht ganz an Beiträgen zur Archäologie, insofern Eusebius von Caesarea ein Verzeichniss der im A. T. erwähnten Ortsnamen mit Angaben ihrer Lage u. s. w. in seinem Werke Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ gegeben hat. Hieronymus übersetzte es unter dem Titel: De situ et nominibus locorum hebraicorum liber, gewöhnlich Onomastikon genannt und unter dieser Bezeichnung zuletzt herausgegeben von P. de Lagarde. Auch Epiphanius bespricht in seinem 392 verfassten Werke περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν eine Anzahl biblischer Ortsnamen, hauptsächlich aber behandelt er in dem zweiten Theil dieser Schrift — der erste bespricht die Uebersetzungen des A. T.'s — die biblischen Maasse und Gewichte[3].

Aus dem ganzen Mittelalter sind nichts als die Itinerare und die Berichte über die Pilgerfahrten zu erwähnen, welche als Beiträge zur Archäologie in Betracht kommen könnten.

---

[1] Vgl. Rhold. Röhricht, Bibliotheca geographica Palaestinae. Chronologisches Verzeichniss der auf die Geographie des heiligen Landes bezüglichen Literatur von 333—1878 und Versuch einer Karthographie, Berlin 1890. Ueber die seitdem erschienene Literatur, vgl. die Literaturübersichten in ZDPV. Vgl. auch Röhrichts Syria sacra in ZDPV. 1887, 1 ff. und desselben deutsche Pilgerreisen 1889. Eine ziemlich vollständige Zusammenstellung der Literatur vgl. auch bei de Visser, Hebreeuwsche Archaeologie, S. 55—71. Unter den unendl. Fülle der Reisebücher seien herausgehoben: K. Niebuhr's Beschreibung von Arabien 1772 und Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern, 3 Bde., 1774. Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby 1831. Burckhardt, Reisen in Syrien, Palästina u. s. w., 2 Bde., Weimar 1823. Seetzen, Reisen durch Syrien, Palästina u. s. w., 4 Bde., Berlin 1854—59. Robinson, Palästina und die angrenzenden Länder, 3 Bde., Halle 1841. — Neuere biblische Forschungen in Palästina und den angrenzenden Ländern 1857. E. W. Lane, An account of the manners and customs of the modern Egyptians, Lond. 5. Aufl. 1871, 2 Bde.; deutsch von Zenker: Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, Leipzig 1852. Unter der populären Literatur ist eines der besten Bücher Furrer's Wanderungen durch das heilige Land. Zürich, 2. Aufl. 1891.

[2] Vgl. Diestel, Gesch. des Alten Testaments in der christlichen Kirche. Jena 1869.

[3] P. de Lagarde, Des Epiphanius buch über masze und gewichte zum ersten male vollständig. Symmicta, II S. 149 ff.

Mit dem Beginn des Bibelstudiums im 16. Jahrhundert erwachte auch das Interesse für die biblischen Alterthümer. Als erster erläuterte die jüdischen Antiquitäten in der Antwerpener Polyglotte Arias Montanus in 9 Büchern 1593[1], die meist biblische Namen tragen, nachdem schon wenige Jahre vorher Carl Sigonius in seiner Schrift de republica Hebraeorum Col. 1583 die Sacralalterthümer nach der noch heute üblichen Eintheilung in heilige Oerter, Zeiten, Riten, Personen behandelt hatte. Die bedeutendsten, die ganze hebräische Archäologie umfassenden, Werke dieser Zeit waren die von Petrus Cunaeus und Thomas Goodwin. Jener[2], welcher zuerst die politischen, dann die priesterlichen und gesetzlichen, endlich die religiösen Verhältnisse behandelt, zieht als einer der ersten griechische und römische Parallelen heran und versucht die Bedeutung bezw. die Klugheit einzelner Gesetze zu zeigen, er verwendet auch zuerst die rabbinische Literatur, aber freilich in unselbständiger Weise, namentlich von M. Maimonides zeigte er sich stark abhängig. Viel kürzer, aber dennoch reichhaltiger und genauer als Cunaeus ist Thomas Goodwin[3] in seinem viel commentirten Werk Moses et Aaron. Aber diese sämmtlichen Arbeiten leiden an einem auffallenden Mangel an der Methode: statt ein Bild der Entwicklung der Sitten und Gebräuche zu geben, bieten diese Werke meist nichts, als eine Sammlung des im A. T. zerstreuten Stoffs, zudem haben diese Männer sich das Verständniss, besonders der religiösen Sitten und Gebräuche, durch die von den Reformatoren zu ihnen herüberreichende Typologie verschlossen.

In zahlreichen Abhandlungen sind auch einzelne archäologische Fragen behandelt; am glücklichsten wohl die Rechtsalterthümer von Selden in seinem berühmten Buche de jure naturali et gentium. Eine wirkliche Förderung erfuhren die biblische Geographie und Naturgeschichte. S. Bochart schrieb Phaleg et Canaan 1646, eine Illustration der Völkertafel und darum mehr ethnographischen Inhalts als eine Geographie Palästinas, ein Werk, das trotz der hier auf-

[1] Abgedruckt in Critici sacri. Francf. VI p. 522—738.

[2] De republica Hebraeorum libri III Lugd. Bat. 1617, bei Elzevir 1632, — Critici sacri VI, 811ff.

[3] Das Werk erschien englisch Oxford 1616, lat. mit Anm. von F. N. Reiz, Bremen 1679—85; ed. III c. praef. Herm. Witsii 1690, illustr. emend. stud. Hottingeri Francf. ad Moen. 1716, L. B. 1724. Noch Carpzov legte dies Buch seinen Erläuterungen und Forschungen zu Grunde, die er in seinem apparatus historico-criticus 1748 zusammenfasste.

gespeicherten grossen Gelehrsamkeit, des Scharfsinns und der Combinationsgabe, doch arm ist an sicheren Ergebnissen: Es wird bei weitem übertroffen durch die Arbeit von H. RELAND: Palaestina ex monumentis veterum illustrata[1], in welcher er mit Heranziehung aller der damaligen Zeit zu Gebote stehenden Quellen Palästina in physischer, ethnographischer und geographischer Beziehung beschrieb und damit eine feste Basis für alle weitere Forschung schuf. Jener beschrieb auch die biblische Fauna in seinem Hierozoicon[2], in welchem er neben griechischen und römischen Naturhistorikern auch arabische Schriftsteller benutzte, ohne freilich durch alle Gelehrsamkeit den Mangel der Autopsie ersetzen zu können. Zahlreichere Bearbeitungen fand die biblische Flora. Nach den Versuchen von JOH. HENR. URSINUS (Arboretum biblicum Norimbergae 1663) und MARTIN HILLER (Hierophyticon Traj. ad Rhen. 1725) schrieb OLAUS CELSIUS sein Hierobotanicon, in welchem er nicht nur die ältere Literatur, besonders die Schriften der Araber und Rabbinen, sondern auch Reisebeschreibungen fleissig heranzog. Wenn sein Werk bald antiquirt wurde, so lag das daran, dass erst die folgende Zeit das Maass naturgeschichtlicher Kenntnisse schuf, ohne das eine solche Aufgabe nicht zu lösen ist. Eine Physica sacra schrieb JOH. JAC. SCHEUCHZER (edid. Pfeffel 1731 ff.) ein Mann, dessen Kritik jedoch nicht auf der Höhe seiner Gelehrsamkeit stand. Uebrigens sind die meisten der bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts verfassten Schriften archäologischen Inhalts gedruckt in dem grossen Sammelwerk: Blasii Ugolini thesaurus antiquitatum sacrarum Venet. 1744—69 34 tomi folio.

Einen neuen Anstoss gab der archäologischen Forschung John SPENCER[3], über den freilich die allerverschiedensten Urtheile gefällt sind: so scharf HENGSTENBERG (Authent. des Pent. I Proleg. IV), BÄHR (Symbolik des mos. Kultus I 40 ff. 2. Aufl. I 59 ff.) u. a. vgl. STRACK-ZOECKLER's Encycl. I³ 374 f.) ihn verurtheilen, so sehr haben Männer wie DIESTEL (Gesch. des A. T.'s S. 543) u. a. ihn anerkannt. Die Differenz erklärt sich einfach daraus, dass jene ihr Urtheil mit den einzelnen verkehrten Resultaten SPENCER's begründeten. Ohne Zweifel ist die Zurückführung der hebräischen Riten auf die Aegypter wie die Ableitung der den Israeliten verbotenen von den Zabiern verfehlt; ebenso

---

[1] Ed. II. Ultraj. 1714.

[2] Hierozoicon s. bipartitum opus de animalibus scripturae sacrae, Lond. 1663. Ex recens. Jo. LEUSDEN. Lugd. Bat. 1692. Von ROSENMÜLLER abgekürzt, aber auch bereichert, herausgegeben in 3. voll. Lips. 1793—95.

[3] De legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus. Cantabr. 1675, von CHRPH. MATTH. PFAFF, Tüb. 1727 herausgegeben.

wenig lässt sich bestreiten, dass Spencer die beiden Principien der ἀντίθεσις und συγκατάβασις nur äusserlich nebeneinander gestellt, je nach seinem Bedürfniss geht er bald vom Gegensatz, bald von der Condescendenz aus: Das Gesetz, einen Altar aus Erde oder unbehauenen Steinen zu bauen, ist entgegengesetzt der heidnischen Sitte, den Altar aus grünem Wasen oder aus künstlich behauenen Steinen zu bauen, (vgl. lib. II c. 5 6), während die andere Vorschrift, dass jeder Altar an seinen Ecken mit Hörnern versehen sein soll, gegeben sei, weil man die heidnischen Altäre so gebaut habe; Gott habe das um der Schwachheit des an sie gewöhnten Volkes willen zugelassen (lib. III diss. 1 4). Das Verbot der Glatze bei den Priestern sei aus dem Gegensatz gegen die heidnische Sitte hervorgegangen (lib. II c. 25), während das Gebot linnene weisse Kleidung zu tragen, durch Anpassung an die heidnische Sitte enstanden sei (lib. III diss. 1 5). Man wird auch darin Bähr Recht geben müssen, dass, wenn Spencer schreibt: sacrificia Mosaica, formaliter et materialiter spectata, non tam Dei voluntati quam gentium ruditati sanctionem et originem debuisse (lib. III diss. 2 1 2), er andererseits doch hätte daran Anstoss nehmen müssen, dass Gott gerade die Opfer in den Mittelpunkt des Cultus gestellt habe, der mit allen auf ihn bezüglichen Gesetzen als remedium idololatriae (lib. 1 1) von Spencer angesehen ist. Ja wir werden endlich auch das geltend machen können, dass Spencer, wie seine Vorgänger, noch mitten in der typologischen Erklärung steckt, behauptet er doch, ritus et instituta quaedam legalia mysteriis adumbrandis inserviisse (lib. 1 c. 15 1) und rerum coelestium adumbrationem rituum quorundam finem fuisse secundarium (lib. I c. 15 4). Aber das alles kann die Thatsache nicht beseitigen, dass er zuerst der historischen Forschung die Wege dadurch geebnet hat, dass er die Frage nach dem Ursprung der Gesetze stellte und durch seine oben angedeutete freie Stellung zum Cultus auch eine historische Beantwortung möglich machte, er ahnte, wie Diestel mit Recht hervorhebt, die allgemeine Nothwendigkeit, dass der nationale Sinn eines Volkes sich in solchen Ritualien eigenthümlich ausprägen müsse und dass es unmöglich sei, diesen Factor bei der Erklärung des Mosaismus zu streichen.

Gegen J. Spencer erhob sich Hermann Witsius in seiner Aegyptiaca[1], aber er so wenig wie Lund[2] in seinem vielgebrauchten

[1] Aegyptiaca et Δεκάφυλλον, s. de Aegyptior. sacrorum cum Hebraicis collatione libri III etc. Amstelod. 1683. Ejusdem Miscellanea sacra. Utr. 1692. 1700, ed. nova Leyden 1736.

[2] Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten, dar-

Werk bezeichnen einen Fortschritt über SPENCER hinaus, im Gegentheil gieng ihr ganzes Bestreben darauf hinaus, den mysterienreichen Hintergrund des israelitischen Cultus als das tiefste Wesen desselben zu begründen; namentlich bei LUND, welcher in der Beschreibung des Aeusseren genauer als WITSIUS ist, ist dies Bestreben auf die Spitze getrieben und er zeigt auf jeder Seite die völlige Unfähigkeit, zu einem historischen Verständniss durchzudringen. Ihm deutet der Name Bezaleel darauf hin, dass Gott d. i. Christus in den alttestamentlichen Heiligthümern wie im Schatten verborgen sei; das doppelte Material der Bundeslade, Gold und Holz, weise auf die Doppelnatur Christi; die Ringe an den vier Ecken der Lade auf die Predigt Christi in allen vier Ecken der Welt. Wie die Ruthe Ahrons dürr war, so war auch Christus dürr und schwach nach seiner menschlichen Natur; wie sie wunderbar aufblühte, so war auch Christus grünend und kräftig nach seiner göttlichen Natur; die Blätter am Stab bedeuten das königliche Amt Christi (vgl. Dan 4 8 ff.), die Blüthen in ihrer röthlich-weissen Farbe das hohepriesterliche Amt (vgl. Cant 5 10), die Früchte das prophetische Amt, denn der bittern Rinde der Mandel mit dem süssen Kerne gleicht Christi Lehre, dem Fleische bitter, dem Geiste anmuthig. BENZINGER (hebr. Archäologie S. 11) erinnert auch an die thörichten Fragen, mit deren Beantwortung sich der Scharfsinn dieser Leute quälte: wie viel Manna ein Mensch an einem Tage essen könne, ob die Juden Sonne und Mond vor der Wolkensäule haben sehen können oder nicht u. s. w.

Erheblich nüchterner und besonnener waren die durch umfassende Gelehrsamkeit ausgezeichneten Arbeiten von RELAND[1], IKEN[2] und WAEHNER[3], die letztere freilich ein Torso, aber noch immer brauchbar, sie übertreffen sämmtlich MELCHIOR LEYDEKKER[4], welcher in der älteren Form mit Zurücktreten des Cultischen die Alterthümer

gestellt in 5 Büchern. Hamb. 1695, später 1704 und 1712 herausgegeben; mit Anmerk. von S. CHRIST. WOLF. Hamb. 1732.

[1] HADR. RELAND, Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum Ultraj. 1708, cum notis Ravii 1743, ed. VOGEL, Hal. 1769.

[2] CONR. IKEN, Antiquitates hebr. sec. triplicem statum . . . Brem. 1730 ed. III 1741.

[3] ANDR. GEO. WAEHNER, Antiquitates Ebraeorum de israelit. gentis origine, fatis, rebus sacris etc. Gott. 1743. 2. Voll. (nur über Literatur, Chronologie, Geschichte und Sekten der Hebräer handelnd.)

[4] MELCH. LEYDEKKER, De republica Hebraeorum libri XII. Amstelod. 1704.

darzustellen suchte und freilich ebensowenig wie die Früheren den conglomeratartigen Charakter der Disciplin abzustreifen vermochte.

Der im vorigen Jahrhundert auftretende Rationalismus übte einen fördernden Einfluss auf die archäologischen Studien, weil das Interesse an dem Dogma, das bisher fast alle Arbeiten beherrscht hatte, schwand, und man dem Gewichte der Thatsachen Rechnung zu tragen lernte. War das nationale Moment in früherer Zeit vollständig in den Hintergrund gedrängt, weil die Meisten Israel gleichsam nur als Adressaten ansahen, an den Gott die Offenbarung gerichtet hatte, so machte sich jetzt ein um so lebhafteres Interesse am Nationalen geltend, man suchte Israel als Glied der grossen semitischen Völkerfamilie zu begreifen. Damit war gegeben, dass die Privat- und Staatsalterthümer mehr in den Vordergrund der Studien traten, und dass man mehr als früher zum Verständniss des israelitischen Alterthums den Orient, sowohl in geographischer wie naturgeschichtlicher Beziehung, zu durchforschen suchte. Männer wie CARSTEN NIEBUHR, J. SEETZEN, L. BURCKHARDT, VAN DER VELDE, vor allen Dingen ED. ROBINSON und sein Reisebegleiter ELI SMITH haben Treffliches für die Geographie Palästinas geleistet, TITUS TOBLER, LYNCH, DE LUYNES, WETZSTEIN u. A. haben wesentliche Beiträge für die Topographie und Geographie geliefert.

Eine Verarbeitung des gesammten bis zu seiner Zeit gesammelten Materials und sorgfältige kritische Benutzung der Quellen mit eingehender Berücksichtigung aller natürlichen und geschichtlichen Einflüsse auf die Gestaltung des Landes unternahm K. RITTER[1]. In neuerer Zeit hat eine systematische Erforschung Palästinas durch genaue Vermessungen und Nachgrabungen begonnen[2], wie man andererseits auch die vorhandenen Quellen mit den Mitteln strengerer historisch-philologischer Kritik nutzbar zu machen suchte. —

Unter den Monographien, welche speciell die Archäologie angehen, ist besonders J. D. MICHAELIS mosaisches Recht (Biehl 1777) zu nennen, das zwar im Einzelnen der Forschung manche Förderung

[1] Erdkunde, Thl. XV—XVII 1850—53.

[2] Vgl. The Palestine Exploration Fund, 1865 in England gegründet, welcher eine Zeitschrift Quarterly Statements herausgiebt. Von dieser Gesellschaft beauftragt, haben C. R. CONDER und H. H. KITCHENER ihre grosse Karte von West-Palästina („Map of Western Palestine“, London 1882) verfasst. In New-York entstand 1871 Palestine Exploration Society, die einige „Statements“ herausgab. In Deutschland ist 1877 der deutsche Palästina-Verein gebildet, in dessen Auftrag H. GUTHE eine Zeitschrift herausgiebt.

brachte, im Ganzen aber an demselben Fehler leidet, der allen Arbeiten der rationalistischen Zeit eigen ist: man hatte kein Verständniss für die religiöse Eigenart Israels, ja vermochte es überhaupt nicht, dem religiösen Factor im Leben des Volks gerecht zu werden, und aus Furcht, in den Fehler der früheren Archäologen zu fallen, nämlich die Sitten und Gebräuche Israels vom Standpunkt einer späteren Zeit zu begreifen, gerieth man in den entgegengesetzten, der Barbarei nnd Kindheit überall Rechnung zu tragen, wo ein geschärftes und unbefangenes Auge ganz andere Kräfte wirksam gefunden hätte, und so Israel unter das Niveau anderer Völker des Orients herabzudrücken. Diese Eigenart tritt uns in dem seiner Zeit sehr geschätzten Entwurf von E. Warnekros[1] entgegen, nicht minder in den vom streng rationalistischen Standpunkt aus gearbeiteten Schriften von G. Lor. Bauer[2], während Bellermann[3] und vor Allem Jahn[4], an den sich meist die späteren katholischen Theologen Scholz[5], Allioli u. a. anlehnen, dem Geist des hebräischen Alterthums gerechter zu werden suchen. Den ersten Versuch einer wirklich systematischen Gestaltung der Disciplin unternahm de Wette[6] in seiner Archäologie, die von Raebiger zuletzt mit werthvollen Zusätzen herausgegeben wurde; de Wette suchte zugleich die Grundsätze einer gesunden Kritik in der Benutzung der biblischen Quellen zur Geltung zu bringen. Ihm folgen Pareau[7] und C. v. Lengerke[8], während Saalschütz[9] nicht in gleichem Maasse von kritischen Grundsätzen geleitet ist: eine häufiger hervortretende apologetische Tendenz trübt in seiner Archäologie wie in seinem mosaischen Rechte öfter seinen Blick. Uebrigens verdienen seine

---

[1] E. Warnekros, Entwurf der hebräischen Alterthümer. Weimar 1782; 2. Aufl. 1794; 3. Aufl. von Hoffmann 1832.

[2] G. L. Bauer, Kurzes Lehrbuch der hebr. Alterthümer des A. u. N. T's. Leipzig 1797. — Beschreibung der gottesdienstlichen Verfassung der alten Hebräer. Leipzig 1805 6. 2 Bde.

[3] Bellermann, Handbuch der bibl. Literatur. I 1787.

[4] J. Jahn, biblische Archäologie 1796—1805. 2. Aufl. I 1817/18. II, 1824/25.

[5] J. M. Aug. Scholz, Handbuch der hebr. Archäologie. Bonn 1834.

[6] W. M. Leberecht de Wette, Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie. Leipz. 1814; 3. umgearb. Auflage 1842; vierte Aufl. von Raebiger 1864.

[7] J. Henr. Pareau, Antiquitates Hebr. breviter descriptae. Traj. 1817.

[8] C. v. Lengerke, Kenaan I. Königsberg 1844.

[9] Jos. L. Saalschütz, Archäologie der Hebräer. 2 Theile. Königsberg 1855/56. — Das mosaische Recht. 2 Thle. Berlin 1846/48. 2. Aufl. 1853.

Werke wegen der starken Heranziehung der rabbinischen Literatur Beachtung, nur HANEBERG [1] in seinen religiösen Alterthümern — bei weitem die beste Arbeit aus katholischer Hand — hat das unter den Neueren in gleichem Umfang gethan. Sehr wesentliche Förderung brachten EWALD's [2] Alterthümer des Volkes Israel, weil er in ganz anderer Weise als DE WETTE der religiösen Eigenart des israelitischen Geistes gerecht zu werden wusste und entsprechend dem Fortschritt der Zeit einen tieferen Einblick in die Religionen des semitischen Alterthums besass, ohne den eine Erkenntniss der Entstehung der israelitischen Religion und der ursprünglichen Bedeutung der Institutionen Israels eine Unmöglichkeit ist.

Gegen diese kritisch-historische Behandlung der Archäologie machte sich eine starke Reaction geltend, die ihr Meisterwerk in KEIL's [3] Archäologie schuf, welche nicht nur durch übersichtliche Gliederung des Stoffes und genaue Kenntniss der älteren Literatur, sondern auch durch manch treffendes Urtheil sich auszeichnete. Erkannte KEIL auch principiell die Nothwendigkeit einer historischen Behandlung an, so hat er doch von historisch kritischen Grundsätzen keinen Gebrauch gemacht, weil er dogmatisch gebunden der Schrift gegenüber stand. Dazu kommt der Rückfall in die typische Ausdeutung der alttestamentlichen Institutionen, welche neben den erbaulichen Arabesken wesentlich die sogenannte „theologische“ Behandlung der Archäologie ausmacht. In dieser typisch-symbolischen Ausdeutung sind bei aller Verschiedenheit im Einzelnen die Theologen der Reaction HENGSTENBERG [4], KURTZ [5] u. a. mit ihm wesentlich einig. Ihr Vorläufer war BÄHR, welcher im Anschluss an Männer wie GÖRRES (Mythengeschichte, Heidelberg 1810), CREUZER (Symbolik und Mythologie 1820) und BAUR [6] (Symbolik und Mythologie 1824) mit Geist und Scharfsinn die symbolisch-allegorisirende Erklärung wieder zur

[1] D. B. v. HANEBERG, Die religiösen Alterthümer der Bibel. 2. umgearb. Auflage. München 1869.

[2] H. EWALD, Die Alterthümer des Volkes Israel. Gött. 1848. 3. Aufl. 1866.

[3] C. FR. KEIL, Handbuch der Archäologie. 2 Bde. Frankf. 1858/59. 2. Aufl. 1875. Die mosaischen Opfer nach ihrer symbol. und typischen Bedeutung, ZlTH. 1856 IV, 1857 I—III.

[4] HENGSTENBERG, Bücher Moses und Aegypten. Berlin 1841. Die Opfer der Heil. Schrift 1859.

[5] J. H. KURTZ, Das mosaische Opfer. Mitau 1842; neubearbeitet unter dem Titel: Der alttestamentl. Opferkultus 1862.

[6] KARL CHR. W. FELIX BÄHR, Symbolik des mosaischen Cultus 2 Bde. Heidelb. 1837/39. 1. Bd. 2. Auflage 1874.

Geltung zu bringen suchte. Blieb schon aus dem eigenen Lager der Widerspruch nicht aus, insofern man Bähr vorwarf, dass er in vielen Fällen philonische statt der alttestamentlichen Ideen biete (Hengstenberg u. A.), so geschah das natürlich in noch viel stärkerem Maasse von der historisch-kritischen Seite aus, zumal gar bald im Lichte gesunder Forschung sich die Creuzer'schen Ideen als Nebelgebilde erwiesen.

Durch die neue Wendung in der Pentateuchkritik, welche die Namen Reuss, Graf, Wellhausen bezeichnen, hat auch die archäologische Forschung einen neuen Anstoss erhalten. Es bedarf keiner weiteren Ausführung, wie folgenschwer die zwar früher schon geahnte, aber jetzt voll erkannte Eigenthümlichkeit der priesterlichen Schrift und ihre richtigere Werthung als Geschichtsquelle für die Auffassung des israelitischen Alterthums und der ganzen Entwicklung Israels sein musste. Dazu kommt das in unserer Zeit neu erwachte religionsgeschichtliche Interesse, dem wir auf semitischem Gebiet durch die Arbeiten von W. R. Smith, Wellhausen u. A. neue Erkenntnisse verdanken, sowie das durch die Ausgrabungen in den Euphratländern uns erschlossene Material, durch das wir einen klaren Einblick in das gesammte Leben dieser Völker gewonnen haben. Damit erst haben wir eine klarere Erkenntniss des Bodens gewonnen, dem Israel entsprossen ist, so erst sind wir in den Stand gesetzt, annähernd der dem Archäologen gestellten Aufgabe gerecht zu werden. In den Schriften von Reuss finden sich da und dort nur einzelne archäologische Notizen zerstreut; dagegen hat Wellhausen in seinen Prolegomena[1] alle wesentlichen Punkte der Sakralalterthümer behandelt und Stade[2] hat in seiner Geschichte Israels wenigstens in einzelnen Kapiteln auf Israels Sitten und Gebräuche Rücksicht genommen und mit sorgfältiger Vergleichung der Institutionen anderer Völker und streng historischer Methode die Israels nach ihrer ursprünglichen Bedeutung und ihrer Entwicklung zu verstehen gesucht. — Welchen Charakter die holländische Arbeit von de Visser[3] haben wird, lässt sich nach dem ersten bisher erschienenen Heft nicht erkennen. Die eben veröffentlichte von Benzinger[4] (Grundriss der theologischen Wissen-

[1] Wellhausen, Prolegomena. 2. Aufl. 1883. 3. Aufl. 1886. Abriss der Geschichte Israels (Skizzen und Vorarbeiten. I. 1884).

[2] Stade, Geschichte Israels. 2 Bde. 1887/88. 2. Aufl. 1889.

[3] J. Th. de Visser, Hebreeuwsche Archaeologie, Heft I. Utrecht 1891.

[4] Von Benzinger's hebräischer Archäologie, welche inzwischen bei J. C. B. Mohr in Freiburg i. B. erschienen ist, lagen mir seinerzeit nur die ersten Druckbogen vor.

schaften bei J. C. B. Mohr in Freiburg) trägt ganz und voll der neueren kritischen und religionsgeschichtlichen Arbeit Rechnung.

Schliesslich sei noch auf die seit dem Ausgang des 18. Jahrhunderts hervortretenden biblischen Wörterbücher hingewiesen, die fortan ein viel benutzter Sammelpunkt für die Ergebnisse archäologischer Studien blieben. Während HETZEL [1] noch den Standpunkt der vorrationalistischen Zeit repräsentirt und von CALMET u. A. abhängig ist, lehnt das Gothaer Reallexicon [2] sich an die Arbeiten von J. D. MICHAELIS, SEMLER, EICHHORN u. A. an, es ist im Geist des rationalisirenden Supranaturalismus geschrieben. Alle Vorgänger stellte WINER [3] in den Schatten, sowohl wegen der umfassenden Beherrschung des Stoffes, als auch wegen des historischen Geistes, den er zur Geltung zu bringen sucht. Ebenfalls vom historischen Standpunkt aus sind viele archäologische Artikel in HERZOG's [4] Realencyclopädie, sowie SCHENKEL's Bibellexicon [5] und das von RIEHM [6] herausgegebene Wörterbuch des biblischen Alterthums geschrieben, letzteres ist auch durch eine Reihe sehr instructiver Abbildungen ausgezeichnet. Die rabbinische Literatur berücksichtigt in umfassender Weise HAMBURGER [7] in seiner Realencyclopädie. Von englischen Arbeiten sind die von W. SMITH [8] und J. KITTO [9], sowie die meist vortrefflichen Artikel in der Encyclopaedia britannica zu erwähnen.

---

[1] W. FR. HEZEL, Bibl. Reallexicon über biblische und die Bibel erläuternde alte Geschichte u. s. w. 3 Bde. Leipz. 1783—85.

[2] Biblische Encyclopädie oder Exegetisches Realwörterbuch . . . . Gotha 1793—96. 4 Bde.

[3] G. B. WINER, Biblisches Realwörterbuch. 2 Bde. Leipz. 1819. 3. Auflage 1847/48.

[4] HERZOG, Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche; 2. Aufl. von HERZOG und PLITT, fortgeführt von HAUCK. Leipz. 1877—88.

[5] D. SCHENKEL, Bibellexicon. 5 Bde. Leipzig 1869—75.

[6] E. C. A. RIEHM, Handwörterbuch des bibl. Alterthums. 2 Bde. 1875 ff.; 2. Aufl. von BAETHGEN 1893.

[7] Hamburger Realencyclopädie für Bibel und Talmud. Abtheil. I: Die Bibel 1870. Abtheil. II: Talmud 1883. Supplementband zu I und II 1886 ff. (im Erscheinen).

[8] W. SMITH, A Dictionary of the Bible, comprising its Antiquities, Biography, Geography and natural history. London 1860.

[9] J. KITTO, A Cyclopaedia of Biblical Litterature. 3. ed. 3 vol. 1869 ff.

Erster Theil.
Palästina und seine Bewohner[1].

Kap. 1.

Palästina.

§ 5. Name, Begrenzung und Weltstellung des Landes.

1. Die übliche Bezeichnung des heil. Landes „Palästina“ ἡ Παλαιστίνη = hebr. פְּלֶשֶׁת bezeichnet ursprünglich nichts als das von den Philistern bewohnte Küstenland zwischen Joppe und Gaza[2]

[1] Vgl. Ritter, Erdkunde The XV—XVII, Berlin 1850—53. Robinson physische Geographie des heiligen Landes, Leipzig 1865. — Neuere bibl. Forschungen in Palästina, 1857. V. Guérin, Description de la Palestine I—III, Judée Paris 1868f., IV V Samarie 1874f. The Survey of Western Palestine, 7 Bde. Memoirs London 1884. The Survey of Eastern Palestine, 2 Bde., London 1889—91. Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes, Frankfurt a/M. 1887. Bädeker, Palästina, 1. und 2. Aufl. von Socin, 3. Aufl. bearbeitet von Benzinger, vgl. ferner Ebers und Guthe, Palästina in Wort und Bild, 2 Bde., 1882/83 und die Zeitschriften der drei Palästina-Vereine: 1) Des englischen Palestine Exploration Fund mit seinen Quarterly Statements 1869ff.; 2) des amerikanischen Palestine Exploration Society, der seit 1871 freilich nur wenige Statements veröffentlicht hat und 3) des deutschen Palästina-Vereins mit seiner Zeitsschrift seit 1877 (ZDPV).

Von **Karten** sind die besten die von C. R. Conder und H. H. Kitchener besorgte: The great Map of Western Palestine, London 1886 (sie gehört zu The Survey of Western Palestine).

Von jenem grossen Kartenwerk (20 Kart.) erschien eine kleinere Ausgabe in 6 Karten Reduced Map of Western Palestine, London 1882.

Karte von Palästina von Fischer und Guthe, Leipzig 1890.

Vgl. ferner van de Veldes Karte von Palästina, deutsche Ausgabe von Petermann, Gotha 1866 und Petermann's Karte in Stielers Handatlas, Gotha 1872. Kiepert, Neue Wandkarte von Palästina, Berlin 1874 und desselben Handkarte, Berlin 1875.

[2] Vgl. Herod. 3_5 7_{89}, Jos ant. $1_{6\,2}$ $2_{15\,2}$ f.

Ex 15 14 Ps 60 10 Jer 25 20, erst seit der griech. Zeit wurde der Name auf das ganze Land zwischen Mittelmeer, Libanon und Jordan übertragen[1]. Der alte semitische Name für das Westjordanland, im Unterschied von Gilead oder Gilead und Basan als Bezeichnung des Ostjordanlandes, ist Kanaan (כְּנַעַן), womit ursprünglich freilich nur ein Theil der Mittelmeerküste bezeichnet wurde, vgl. Zeph 2 5 Jes 23 11[2]. Danehen finden sich im A. T. sehr verschiedene Bezeichnungen: אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל I Sam 13 19 II Reg 5 2 4 6 23 אַדְמַת יִשְׂרָאֵל Ez 7 2 11 17 אֶרֶץ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Jos 11 22, ein Name, der nach der Entstehung des nördlichen Reiches das Land dieses Reiches hezeichnet; אֶרֶץ הָעִבְרִים Gen 40 15; nach dem Exil kam der Name auf: (אֶרֶץ) יְהוּדָה Hag 1 1 14 Neh 5 14 ἡ Ἰουδαία Luc 1 5 23 5. Die Beziehung zu Jahve drücken aus: אֶרֶץ יְהוָה Hos 9 3 אַדְמַת יְהוָה Jes 14 2 אֶרֶץ אֲחֻזַּת יְהוָה Jos 22 19 שְׂדֵה נַחֲלַת יִשְׂרָאֵל Jdc 20 6 אַדְמַת הַקֹּדֶשׁ Zach 2 16 γῆ τῆς ἐπαγγελίας, daher „das gelohte Land" Hebr 11 9 vgl. Ps 105 8ff.

2. Als Grenzen des Landes werden Gen 10 19 Sidon im Norden, Gaza und Lešaʿ im Süden hezw. Südosten angegeben; eine andere ungefähre Grenzangabe findet sich Num 13 21: „Die Kundschafter erkundeten das Land von der Wüste Sin bis gen Reḥôb, wo man nach Ḥamât gehet", eine Angabe, die sich wohl im Wesentlichen mit der häufigen Phrase deckt, welche den Umfang des Landes von Norden nach Süden bezeichnet: „von Dan his Beêršebaʿ" I Sam 3 20 II Sam 3 10 I Reg 5 5. Die genaueste Angabe der Grenzen hahen wir Num 34 3ff. Jos 15 1ff. Darnach lief die Südgrenze von der Südspitze des todten Meeres durch den Wadi Fiḳreh und Wadi Marra südlich von Kades Barnea nach dem Wadi el-ʿAriš; die Westgrenze hildete das Mittelmeer; die nördliche Grenze ist hei unserer Unkenntniss üher die v. 7—9 genannten Orte schwer zu hestimmen, am wahrscheinlichsten doch der Lihanon; die Ostgrenze

[1] Vgl. Herod. 1 105 Strabo 16 4 18 Jos. ant. 8 10 3 Philo II 20 106 457. Später wurde der Name von einem noch grösseren Gebiet gebraucht: seit dem 5. Jahrhundert redet man von Palästina prima = Judäa und Samaria; Palästina secunda die Gegenden auf beiden Ufern des oberen Jordan und des Sees Genezareth, also im Wesentlichen Galiläa und Peraea, Palästina tertia oder salutaris = Idumaea vom aelanitischen Meerbusen bis Berseba und das alte Moab; noch anders zu den Zeiten der Kreuzzüge: Palästina prima oder maritima das Küstengebiet bis zum Karmel mit Cäsarea als Sitz eines Erzbischofs; P. secunda Juda und Ephraim mit dem Patriarchensitz Jerusalem und P. tertia etwa Galiläa mit Nazareth als Bischofssitz, vgl. HbA. S. 1129.

[2] Bei den Aegyptern bezeichnet pa-Kanaan Südpalästina, während Nordpalästina ihnen unter den Begriff „Amurland" fällt.

bilden der See Genezareth und der Jordan bis zum toten Meer [1].

Diese Grenzen waren freilich nur ideelle, thatsächlich haben die Israeliten nie das ganze Gebiet bewohnt: fast die ganze Meeresküste kam nicht in ihre Hand, ebenso blieb die Libanongegend unerobert. Das von den Israeliten zeitweise bewohnte Gebiet im Osten des Jordan umfasste Gilead und Basan, d. h. das Land von Arnon im Süden bis Ṣalḥad, südlich von den letzten Ausläufern des Ḥaurangebirges, und Edreï, d. i. dem heutigen Derʿât Dt 3 10. Das Westjordanland erstreckte sich vom 31° n. Br. bis 33° 10′ und vom 52° 20′ ö. L. bis 53° 15′, das Ostjordanland vom 31° 25′ n. Br. bis 33° 10′ und vom 53° 15′ ö. L. bis 54° 20′, es umfasst also 500 Quadratmeilen.

3. Eigenthümlich ist die Lage dieses Landes, das inmitten der Culturvölker der alten Welt sich befindet, und an dessen Grenzen vier grosse Handelsstrassen vorüberführten, welche den grössten Theil des Weltverkehrs vermittelten: im Westen die Mittelmeerstrasse, welche Syrien und Phönicien mit Aegypten verband, und auf der die verschiedensten Heerzüge dahinzogen, von denen noch heute zahlreiche Inschriften Zeugniss geben; im Norden die von den phönicischen Hauptstädten durch die Jizreelebene gehende, welche nach Damascus und bis zu den Euphratländern führte, vgl. Jes 8 23; im Osten die von Damascus am Westrande der syrisch-arabischen Wüste bis zum aelanitischen Meerbusen gehende; und endlich im Süden jene Strasse, welche Aegypten bezw. Gaza mit Petra und Duma und dem persischen Meerbusen verband. Diese Lage musste Israel mit den grossen Weltreichen in Conflict bringen, ja der Besitz des Landes musste den nach Westen und Südwesten vordringenden Völkern immer erstrebenswerth erscheinen, wie das Land andererseits für Aegypten die Bedeutung einer Vormauer hatte. In dieser Lage findet aber auch die Thatsache ihre Erklärung, dass die verschiedensten Völker auf die Cultur Israels einen Einfluss ausgeübt haben. — Wenn man demgegenüber öfter die Abgeschlossenheit Israels hervorgehoben hat, welche Israel davor bewahrt habe, in den Strom des Völkerlebens hineingezogen zu werden, und ihm die Möglichkeit gegeben, sich selbständig zu entwickeln, so ist das höchstens für den südlichen Theil des Landes, in welchem Juda wohnte, richtig: der Jordan, (vgl. unten), schloss es im Osten ab, im Süden

[1] Ez 47 15—17 48 1 finden sich dieselben Angaben freilich mit einigen Abweichungen, aber auch mit Heranziehung dieser Stellen gewinnen wir kein völlig klares Bild, vgl. Smend zu d. St.

die Wüste, nach Norden und Westen Gebirge, durch die grössere Bergstrassen, namentlich zum Meere, ebensowenig führten wie schiffbare Flüsse. Die Meeresküste selbst, soweit sie mit dem von Juda bewohnten Lande in Beziehung tritt, ist ohne brauchbare Häfen. Wesentlich in dieser Lage des Landes ist es begründet, dass Juda politisch nie eine besondere Rolle gespielt hat und dass sich hier israelitische Eigenart freier von anderen Einflüssen erhalten konnte als im Norden. Ohne Zweifel haben wir in dieser Abgeschlossenheit auch einen Erklärungsgrund für den eigenthümlichen Charakter des späteren Judenthums mit seiner schroffen Absonderung zu suchen.

§ 6. Allgemeine Charakteristik des Landes[1].

Palästina wird durch die tiefe Jordaneinsenkung (el Ḳôr) in zwei Theile getrennt, die ohne engere Verbindung waren, weil der Fluss wegen seiner Stromschnellen und seines reissenden Laufes nicht schiffbar ist, auch nur wenige Fuhrten durch ihn führen, vielmehr fallen die Berge des West- und Ostjordanlandes ziemlich steil zum Flusse ab. Beide durch den Jordan geschiedenen Theile haben aber auch sehr verschiedenen Charakter.

1. Das Westjordanland ist ein von der Küstenebene nach Osten zu allmählich ansteigendes Bergland, das am Jordan seine Höhe erreicht und meist steil nach ihm abfällt. Der Bergzug, der von Norden nach Süden läuft, bildet das Bindeglied zwischen dem Libanon und der sinaitischen Halbinsel, von der er zwar durch die Wüste et-Tih getrennt ist, mit der er aber ohne Zweifel geologisch zusammenhängt. Dies Westjordanland selbst gliedert sich in drei Theile:

a) Die Küste südlich vom Karmel ist eine von niedrigen Hügeln durchzogene Ebene, von der aus die Tiefe des Meeres wie die Erhebung des Gebirges nur langsam zunimmt, sie ist ohne einen natürlichen Hafen und auch aus anderen Gründen, z. B. der Meeresströmung wegen, für Schiffe schwer zugänglich. Der nördliche Theil dieser Küste und zwar bis Jafa ist die wegen ihrer Fruchtbarkeit und ihres Blumenreichthums berühmte Ebene Šârôn (Jes 33 9 65 10 Cant 2 1). Der südliche Theil ist die sogenannte Šephêlâ, die nicht minder durch Fruchtbarkeit, namentlich schweren Getreideboden, sich auszeichnete. Ganz anders ist der Theil nördlich vom Karmel, hier tritt das Gebirge bisweilen dicht an das Meer heran,

[1] Vgl. besonders Ankel, Das Westjordanland und Benzinger, Hebräische Archäologie, § 6.

und nur an einigen Stellen finden sich ebene Strecken. Hier ist die Küste auch buchtenreicher und bietet verschiedene treffliche Häfen, die die Bewohner dieser Küste auf die Schifffahrt wiesen.

b) Das Land zwischen der Küstenebene und dem Jordan ist ein langgestrecktes Bergland, dessen Breite im Süden fast dreifach so gross ist als im Norden. Der Kamm des Gebirges geht von Norden nach Süden, dem Jordan parallel, zu dem hin das Gebirge meist steil abfällt, während der Abfall nach Westen nur allmählich geschieht, so dass hier sich längere Thäler bilden konnten, welche nicht selten ertragreiches Land für Acker-, Wein- und Olivenbau boten. Da Strassen vom Norden nach dem Süden nur in der Ebene oder auf dem Kamm des Gebirges möglich waren — an anderen Stellen boten die Thäler ein oft schwer zu überwindendes Hinderniss — so begreift man, dass auf diesem Kamm des Gebirges auch alle wichtigeren Städte des Landes lagen.

Das zwischen der Küste und dem Jordan liegende Land wird durch die Jizreelebene (Merǵ ibn ʿAmir), welche sich am Nordfuss des Karmel hinzieht, in zwei Theile getheilt. Sie ist, abgesehen von wenigen sumpfigen Stellen, sehr ertragreich, die eigentliche Schlachtenebene Israels, war sie doch die einzige Verbindung zwischen dem Meer und dem Ostjordanland. Der nördlich von der Jizreelebene liegende Theil Palästinas ist ein ausserordentlich fruchtbares Land: er ist verhältnissmässig reich bewässert, theils durch häufigere Niederschläge, theils durch Quellen und dauernd fliessende Bergbäche. Er ist zwar von Gebirgen nach allen Seiten durchzogen, aber zwischen ihnen finden sich nicht selten auch breitere Thalebenen, deren vulkanischer Boden gutes Ackerland schafft. Mit dem südlich von der Jizreelebene gelegenen Lande steht dieser nördliche Theil nur durch den ziemlich schmalen Sattel Zerʿin in Verbindung. Dieses südliche Land ist wesentlich anders geartet: ihm fehlen jene charakteristischen Höhenzüge des Nordens wie auch die breiten anbaufähigen Thäler. Die Berge, welche sich finden, sind von mässiger Höhe und haben meist kahle Abhänge. Am reichsten ist noch der nördliche Theil dieses Landes gegliedert, der etwa dem späteren Samaria entspricht. Der nordöstliche Ausläufer dieses Berglandes ist der Karmel, der sich heute wie ehedem vor den anderen Bergen durch seinen Waldreichthum auszeichnet, er allein bleibt auch im Sommer grün und erfreut durch seine duftenden Kräuter. Südlich von der Jizreelebene zieht sich das Gebirge Ephraim hin, an das sich das Gebirge Juda anschliesst, oder ge-

nauer gesagt: jenes reicht bis zu dem Berglande von Jerusalem, welches das Gebirge Ephraim und das Gebirge Juda trennte. Ein Theil dieses Landes z. B. in der Umgegend von Betlehem, Hebron u. s. w. ist reich gesegnet; dagegen die Abdachung des Gebirges Juda nach Osten, die sogenannte „Steppe Juda", bringt nur im Frühjahr kümmerlichen Graswuchs hervor, ist demnach nur kurze Zeit als Weideland zu benutzen.

c) Das Jordanthal ist die merkwürdigste aller Vertiefungen der Erdoberfläche, vielleicht ein missglückter Versuch der Natur das Mittelmeer noch weiter nach Osten und Südosten sich ausdehnen zu lassen (Ankel). Abgesehen von wenigen Stellen ist dieses von tropischem Klima beherrschte Thal fast völlig unfruchtbar: der Jordan auch bei seinem höchsten Wasserstand kommt niemals dazu, das ganze alte Thalbett auszufüllen, nur einen Theil desselben überschwemmt er und ruft hier eine Vegetation hervor, die aber unter der furchtbaren Hitze erstirbt, sobald der Fluss in sein eigentliches Bett zurücktritt. Eine Ausnahme macht nur 1) die Ebene südlich vom Ḥûlesee, welche der Jordan ziemlich langsam durchströmt. 2) die Ebene im Westen des Sees Genezareth, deren Fruchtbarkeit Josephus nicht genug rühmen kann; Weintrauben und Feigen sollen hier 10 Monate ununterbrochen reifen, die anderen Früchte das ganze Jahr hindurch, und 3) das Gefilde von Jericho gegenüber von dem Gefilde von Moab, eine in alter Zeit wegen ihres Palmenreichthums berühmte Gegend. Sonst finden sich einzelne Oasen am Jordan wie am toten Meer nur da, wo perennirende Wasser die Vorbedingung für die Fruchtbarkeit schaffen z. B. bei Betšêan und Engedi.

3. Das Ostjordanland ist im Wesentlichen eine von einzelnen Bergzügen unterbrochene Hochebene, die durch den Jarmuk in zwei Theile getheilt wird. a) Der nördliche, gewöhnlich Ḥaurân genannt, ist vulkanischer Art. Der unmittelbar an den Jordan angrenzende Theil, heute Ǵôlân, ist im Norden ein ziemlich rauhes Gebirgsland voll erloschener Vulkane, das sich trefflich zur Weide eignet; der südliche Theil besteht aus dem dunkelbraunen Lavaboden, ein ungewöhnlich ertragreiches Ackerland. Die an Ǵôlân im Osten sich anschliessende Hochebene en-Nuḳra ist gleichfalls sehr fruchtbar, sie reicht bis zum Ḥaurangebirge, das aus einer Reihe ausgebrannter Vulkane besteht. Die nordwestlich davon sich erstreckende Ebene, el Leǵâ genannt, ist mit Lavamasse bedeckt und zeigt nur kümmerlichen Pflanzenwuchs, völlig ödes Land dehnt sich im Osten vom Ḥaurangebirge aus.

h. Das Land südlich vom Jarmuk bis zum Arnon ist das alte Gilead, welches durch den Jabbok in zwei Theile zerfällt 1) das Land nördlich vom Jabhok, heute ʿAǵlûn genannt nnd 2) das südlich, heute el-Belḳâ. Es ist ein wasserreiches Land, daher die Berge mit Wäldern, die Ehenen nnd Thäler mit saftigem Grün hekleidet. Von jeher war dies Land als Weideland berühmt.

Welchen Einfluss diese Eigenthümlichkeiten des Landes auf die politische Entwicklung und überhaupt die Eigenart seiner Bewohner gehaht haben, lässt sich leicht erkennen. Es konnte nicht anders sein, als dass die ostjordanischen Stämme, welche eigentlich immer Nomaden gehliehen sind, früh für die Entwicklung des übrigen Volkes, von dem sie durch den schwer passirharen Jordan getrennt waren, verloren gehen mussten. Nicht anders war es im Westjordanland, das durch Gehirgszüge in zwei grosse Theile, und diese selbst wieder in kleinere, zertheilt war, Theile, die nur durch eine ziemlich schmale Strasse miteinander in Verhindung standen. Es wiederholte sich dementsprechend in der Geschichte Israels, was uns bei den Kanaanitern entgegentritt: wir finden keinen geeinten Staat, sondern eine Reihe kleiner Gemeinschaften, die ihren Sonderinteressen nachgiengen und es bedurfte schwerer Erfahrungen, bis man, — aher freilich nur auf kurze Zeit, — sich aufraffte und eine einheitliche Staatsgewalt schuf. Das wäre gewiss anders geworden, wenn den Israeliten wie den Aegyptern das tägliche Lehen Aufgahen gestellt, die, wenn üherhaupt, so nur mit geeinter Kraft überwunden werden konnten. Mit Recht hat man endlich auch darauf hingewiesen, welchen Einfluss dieses also geartete Land in religiöser Beziehung auf den Israeliten ausüben musste. Die Griechen konnten unter ihrem ewig heitern Himmel, im Blick auf ihre wälderreichen Berge, ihre blumenbesäeten Triften und das auf fast allen Seiten ihr Land bespülende Meer jene olympischen Göttergestalten schaffen, in denen die Idee des Schönen einen ewig giltigen, nnvergleichlichen Ausdruck empfangen hat, unter solchen Lebensbedingungen konnte nur eine heitere Lebensauffassung zur Ausgestaltung kommen. Ganz anders hei Israel. Sie lebten in einem an Wäldern armen Lande, dessen Höhen meist kahl und zerklüftet vor ihnen standen, an vielen Stellen des Landes sahen sie nur im Frühjahr eine üppige Vegetation, kam aher die Sonne herauf mit ihrer alles versengenden Gluth, so erstarb das Lehen rings um sie her. Unter diesen Umständen ist es hegreiflich, dass auch die Göttergestalten auf diesem Boden einen strengen, fast finsteren Zug an sich tragen: Baal ist fast mehr der Gott des Todes als der des

Lebens und auch im Jahvismus lässt sich ein derartig düsterer Zug nicht verkennen. Es ist durchaus richtig, was BENZINGER (§ 6) sagt: „was der Semit an Gottesvorstellungen, an tiefem, religiösem Gefühl aus dem Schrecken und der Erhabenheit der Wüste mitgebracht, das musste hier in derselben Richtung sich weiter entwickeln."

§ 7. Geologie[1].

Die ganze Küstenebene Palästinas bis zum Gebirge besteht aus Schwemmland, einem röthlichen Sand, der stellenweise wie bei Jaffa zu einem harten Muschelsandstein cementirt ist. Jeder Humus fehlt, aber dennoch ist das Land sehr fruchtbar, sobald es die nöthige Bewässerung hat, in ähnlicher Weise wie der Wüstensand des Isthmus, sobald das Nilwasser den Sand befruchtet. Die eigentliche Gebirgsmasse Palästinas an der tiefsten Depression im Süden in der Wüste et-Tīh bis zur höchsten Höhe im Libanon und Antilibanos beginnt mit dem unteren Glied der mittleren Kreideformation, das „der ersten Hippuritenzone" in Europa entspricht und im Libanon etwa 1000 m Mächtigkeit im Mittel hat. Die Formen des Gebirges sind sehr verschiedene: bald treten uns mächtige Dolomiten, die zu den kühnsten Phantasiegebilden verwittern, bald breitere Berge von massigem Marmor, bald Berge oder Ebenen aus leicht zerfallendem mergeligen Kalke und lichtem Thon, welche reiches Weideland oder fruchtbare Aecker bieten, entgegen. — Das zweite Glied der mittleren Kreide ist die Sandsteinformation und zwar ist überwiegend ein eisenschüssiger Sandstein, der mit seiner gelben bis rothen Farbe einer Gegend das Gepräge giebt. Er bildet namentlich auf dem Libanon überall da die Grundlage, wo noch grössere Pinienbestände sich finden. — Mit der Sandsteinbildung gleichzeitig ist der Ausbruch alt vulkanischen Gesteins von Metaphyr und Basalt und ganz besonders von gewaltigen Aschenmassen, die als basaltische Riffe sich an das vulkanische Gestein lagern. Diese Basaltmassen erfüllen den ganzen Ḥauran, das Gebiet östlich vom See Tiberias, sogen. Ǵôlân, ferner westlich von diesem See das Gebirge von Ṣafed, sowie einen Theil der Gegend von Tiberias und Nazareth. Das dritte

[1] Vgl. FRAAS, Aus dem Orient I 1867 II 1878. Luynes (duc de) Voyage d'exploration à la Mer Morte, à Petra et sur la rive gauche du Jourdain, 4 T. Paris 1874ff. Tome III Géologie par L. LARTET. — O. ANKEL, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes. Frankfurt 1887 S. 46ff. BAEDEKER-SOCIN, Syrien und Palästina S. 46ff. BLANCKENHORN, Syrien in seiner geolog. Vergangenheit ZDPV. XV 40ff. Wir folgen namentlich FRAAS in HbA. S. 475ff.

Glied der mittleren Kreide ist die eigentliche Turongruppe, die ohne scharfe Sonderung in das obere Kreidegebirge übergeht. Zunächst eine mit Orbituliten erfüllte Austernbank (Ostrea africana), über ihr der Horizont der Ammoniten, unter denen Ammonites syriacus die gewöhnlichste ist. In dem mächtigen lichten Kalkgebirge, welches auf die Ammonitenlager folgt, finden sich wieder zahlreiche Hippuriten und Nerineen, womit die zweite Hippuritenzone erreicht ist, welche auf der Ostseite des Libanon, auf den Höhen von Samaria und Juda bis Hebron nirgend fehlt. Den Schluss der Schichtreihen in Syrien bildet das eocene Nummulitengebirge, der Baustein für die Pyramiden von Gyzeh, daher der Name Nummulites gyzehensis. Auch der Antilibanos, die Bekâ'a, der Ǵ. Šêch, sowie die Berge 'Ebal und Garizim haben dieselbe Formation aufzuweisen.

§ 8. Die Gebirge und Höhlen.

1. Im Norden hoch über allen Gebirgen Palästinas thronen die durch das tiefe Thal Bekâ'a oder Coelesyrien von einander geschiedenen Gebirge Libanon und Antilibanos, welche auch mit den südlich davon sich hinziehenden Gebirgen in Verbindung stehen. Der Libanon (Ǵebel Libnân), dessen höchste Erhebungen Ḍahr el-Ḳoḍîb (3063 m), Nab'a eš-Šemêla oder el-Miskîje (3059 m), Ǵebel Makmal (3052 m) und Timarûn (3212 m) sind, findet seine Fortsetzung in einem breiten Bergrücken, der mit einigen Unterbrechungen sich über das ganze Westjordanland hinzieht. Der nördlichste Theil ist das Gebirge Naphtali (Ǵebel Ṣafed) Jos 20_{7} 5_{18}, dessen höchster Berg der Ǵ. Ǵermak (1199 m) ist, er begrenzt im Norden und Osten die Ebene, in der sich Sebulon niederliess, während die nach Süden sich anschliessenden Berge Tabor (Ǵ. eṭ-Ṭur 862 m Jos 19_{22} Jdc 4_{6}ff. 8_{18}), Ḥermon (Ǵ. ed-Daḥî 515 m) und das Gebirge Gilboa (Ǵ. Fakû'a 523 m I Sam 28_{4} $31_{1\,8}$), die Ostgrenze der Ebene Jizreel bilden. Von hier aus steigt sowohl dieser Bergrücken wieder, als auch erheben sich südlich und südwestlich von dieser Ebene Berge, die wir unter dem Namen des Gebirges Ephraim (הַר אֶפְרַיִם Jdc 7_{24} II Sam 20_{21} u. ö.) zusammenzufassen pflegen, seine Fortsetzung nach Nordwest läuft in das Vorgebirge Karmel (הַכַּרְמֶל I Reg 18_{20} Jes 35_{2} u. ö. Ǵ. Karmal) aus, dessen höchster Berg die Südostspitze el-Muḥraḳa (514 m) ist; es bildete bekanntlich die natürliche Grenze zwischen den nördlichen Stämmen Asser und Sebulon einerseits und dem südlich davon gelegenen Stamm

Isaschar andrerseits (Jos 19_{26}), später die Grenze zwischen Galiläa und dem Gebiet von Tyrus (Jos. ant. 5 $_{1}$ $_{22}$ Bell. jud. 3 $_{3}$ $_{1}$). Als Berge des Gebirges Ephraim kommen in Betracht: der Berg von Samaria (Sebastije 443 m Jos 19_{50} 24_{30} u. ö.) Ṣalmon (צַלְמוֹן Jdc 9_{48}) ʿEbal (עֵיבָל Dt 11_{29} Ǵ. Eslamîje 920 m) und Gerizim (גְּרִזִּים Dt 11_{29} Ǵ. eṭ-Ṭur[1] 870 m.); den höchsten Punkt bildet der Tell ʿAṣûr 1011 m. Nach Westen dacht sich das Gebirge zu einer fruchtbaren Hügellandschaft ab. Zwischen dem Gebirge Ephraim und dem Gebirge Juda liegt das Bergland von Jerusalem mit dem Nebi Samwil (895 m). der wahrscheinlich dem alten Mizpa entspricht. Die Höhen des Gebirges Juda sind im Ganzen öde und unfruchtbar; an den Abhängen gedeiht stellenweise z. B. bei Hebron die Rebe, auch fehlen Olivenpflanzungen nicht; die Thäler bieten dagegen meist fruchtbaren, für Getreidebau geeigneten Boden. Seine höchste Höhe erreicht das Gebirge bei Hebron (El-Chalîl 927 m und Beni Naʿim 951 m), von hier aus dacht sich das Gebirge ab, bis die Berge bei Tell ʿArad im Südosten und Beerseba im Südwesten fast ganz aufhören, nur ein Ausläufer des Gebirges liegt noch weiter nach Süden, nämlich die Höhe ʿAkrabbim (מַעֲלֵה עַקְרַבִּים Num 34_{4} 380 m).

Wie der Libanon die Gebirge des Westjordanlandes überragt, so der Antilibanos (Ǵ. eš-Šerḳi) die des Ostjordanlandes, doch hat er nicht, wie jener, seine höchsten Höhen im nördlichen, sondern im südlichen Theil, dem Ḥermon[2] (Ǵ. eš-Šêšch oder Ǵ. et-Telǵ. 2759 m), der übrigens vom Antilibanos durch eine ziemlich tiefe und breite Einsenkung geschieden ist. Nach Süden findet der Ḥermon seine Fortsetzung in dem breiten Bergrücken Ǵ. el-Ḥêš, der sich in einzelnen Basaltkegeln bis zu 1300 m erhebt, (Tell eš-Šêsa 1294 m, Tell Abu en-nedâ 1257 m, Tell Abu'l-Chanzîr 1664 m, Tell Abu Jûsef 1029 m, Tell el-Faras 948 m) und allmählich nach Osten zur Ebene abdacht, während er nach Westen zum Theil steil zum Jordan abfällt. Die östliche Grenze dieser Ebene bildet das Haurangebirge (Ǵ. Ḥaurân). das mit seinen ziemlich bedeutenden Bergen (Tell Ǵuwelîl 1782 m, Tell Ǵefne 1727 m u. a.) ein Schutz gegen die östlich davon sich ausdehnende Wüste, namentlich gegen die aus ihr kommen-

[1] ZDPV. VII 134 f.

[2] Nach Dt 3_{9}, vgl. 4_{48} nannten die Sidonier ihn שִׂרְיוֹן, die Amoriter שְׂנִיר, Cant 4_{8}, I Chr 5_{23} findet sich dagegen שְׂנִיר neben חֶרְמוֹן, also Name eines Theils der Hermonkette und zwar wahrscheinlich der nördlich von Damaskus gelegenen, welchen die Araber Senîr nennen, vgl. Dillmann zu Dt. 3_{9}.

den Gluthwinde, ist. Südlich vom Jarmuk (Šeriʿat el-Menadire) setzt sich die östlich vom See Genezaret herrschende Basaltformation und zwar bis zum W. el-ʿArab fort, dann aber haben wir reines Kalksteingebirge und nur südlich von Hesbon in der Nähe des toten Meeres tritt zwischen dem Kalkstein wieder Basalt auf. Durch die tiefeinschneidende Schlucht des Jabbok (Nahr ez-Zerkâ) wird das Gebirgsland getheilt: das Land zwischen Jarmuk und Jabbok, ʿAǵlûn, und das südlich vom Jabbok bis zum Arnon (Wadi el-Muǵʿib) el-Belka. Südlich vom Jarmuk steigt das Gebirge terrassenförmich allmählich bis zur Höhe von 700 m, und weiter nach Osten bis zur Höhe von etwa 1000 m: so misst der Ǵ. Kafkafâ 988 m und der etwas südöstlich davon gelegene Ǵ. Hakârt 1085 m; das Gebirge, das nach dem Ṛôr ziemlich steil abfällt, ist von verschiedenen tiefen, zum Jordan führenden Thälern durchschnitten. Parallel mit diesem östlich vom Jordan in ʿAǵlûn befindlichen Gebirge läuft von Edreï (Derʿât) nach Süden der Ǵ. ez-Zumle, welcher die syrisch-arabische Wüste im Westen begrenzt. Südlich vom Jabbok erhebt sich das Ǵ. Ǵilʿâd, an dem heute allein der alte Name Gilead haften geblieben ist und der im Ǵ. Ôšaʿ (1096 m) seine höchste Spitze hat. Südlich davon steigt aus einem Thalkessel eṣ-Ṣalt (wahrscheinlich = Ramot) auf, von hier und Ṣir (wahrscheinlich = Jaʿzer) ziehen tiefe Thaleinschnitte zum Ṛôr. Südöstlich von eṣ-Ṣalt beginnt ein grosses sehr hoch gelegenes Plateau — das alte Gebiet der Ammoniter — von dem aus man die Haurauebene im Nordosten tief unter sich schaut. Der südliche Theil des alten Gebirges Gilead tritt uns im A. T. als das Gebirge ʿAbarim (עֲבָרִים Num 27 $_{12}$ 33 $_{47}$f. Dt 32 $_{49}$) entgegen, von dem der Pisga (הַפִּסְגָּה Num 21 $_{20}$ Dt 3 $_{17}$ 4 $_{49}$ u. 3 $_{27}$ 34 $_{1}$) ein Theil ist und zwar der zur Nordostecke des toten Meeres und der südlichsten Jordan-ʿAraba abstürzende, von vielen Thälern zerrissene westliche Theil des ʿAbarimgebirges; zu ihm gehört der Nebo (Nebâ 806 m) in der Nähe von Hesbon (Heṣbân 900 m). Vielleicht ist das Num 23 $_{20}$ erwähnte Peor (פְּעוֹר) nur ein anderer Name für den Pisga[1]), wahrscheinlicher ist er davon zu scheiden und ein anderer Gipfel des ʿAbarimgebirges in der Nähe von Heṣbân. Einst war das südöstlich von eṣ-Ṣalt beginnende grosse Plateau eine der fruchtbarsten und bevölkertsten Gegenden Palästina's, heute ist es hauptsächlich die Wohnstätte der Beduinen: ein noch immer mit reichem Graswuchs und Blumen bedecktes, aber baumarmes Hochland.

[1] Wellhausen, JdTh. XXI 580. Ed. Meyer, ZATW. I 129.

2. Das ganze Kalkgebirge der Hippuritenkreide im West- und Ostjordanland, ebenso der vulkanische Boden von Basan, ist an Höhlen ziemlich reich. Die bekanntesten sind: 1) die nordwestlich von Tiberias (eṭ-Ṭabarîje) befindliche Burg Kalʿat Ibn Maʿn, welche aus Felshöhlen besteht, die durch Gänge mit einander verbunden und durch vorgezogene Mauern geschützt sind, bekannt aus der Zeit Herodes d. Gr. vgl. Jos. bell. jud. 1 16 4 2. 2) Muṛʿarat Charêtûn beim sogen. Frankenberg, welche seit dem 12. Jahrhundert irrig mit ʿAdullam identificirt ist[1], wohin David flüchtete (I Sam 22 1 II Sam 23 13f.). Es ist eine labyrinthartige Naturhöhle mit verschiedenen fortlaufenden Gängen und Seitengängen, die öfter auch übereinander liegen; der grösste innere Raum hat 36 m Länge. Scherben von Aschenkrügen sowie Bruchstücke von Sarkophagen an einzelnen Stellen zeigen, dass man die Höhle zeitweise als Begräbnisskammer benutzt hat. 3) Nach I Sam 24 1 ff. müssen auch in der Nähe von Engedi (עֵין גֶּדִי ʿAin Ǵidi) Höhlen sein. 4) Die Makpelahöhle bei Hebron, welche sich unter der am südwestlichen Abhang des östlichen Bergrandes erbauten Moschee befindet[2]). Die Höhle bei Makkêda, wohin die fünf vor Josua fliehenden Könige eilten Jos 10 16ff.; die Oertlichkeit ist bisher noch nicht sicher bestimmt.

§ 9. Thäler und Niederungen.

1. Das Westjordanland ist an Thälern ziemlich reich und zwar gehen dieselben im Norden nach den verschiedensten Richtungen, südlich von der Jizreel-Ebene aber nur nach Süden und Südwesten bezw. Osten und Südosten. Das Ostjordanland hat mehr den Charakter eines Hochlandes und ist daher nicht in dem Masse wie das Westjordanland von Thälern durchschnitten; die, welche sich finden, gehen sämmtlich zum Jordan. Bekanntlich sind gerade diese Thäler die eigentlichen fruchtbaren Theile des Landes, hier finden sich die Getreidefelder, die Wein- und Obstgärten, und da nicht überall breite Thäler zur Verfügung standen, so suchte man auch die Abhänge durch Terrassenbau auszunutzen, wie das noch jetzt vor-

---

[1] Es kann schwerlich einem Zweifel unterliegen, dass I Sam 22 1 II Sam 23 13f. מְצָדָה p. מְעָרָה zu lesen ist: nicht an eine Höhle, sondern an eine Burg ʿAdullam ist zu denken, wohin sich David zurückzieht, vgl. Wellhausen, Text der Bücher Sam. zu der St. Nach Gen 38 1 Jos 15 35 lag ʿAdullam westlich von Hebron in der Schephela, vgl. Stade, Gesch. I S. 236 Anm. 1.

[2] Vgl. Rosen in Zeitschr. für allgem. Erdkunde 1863 S. 369ff., vgl. ZDPV. VII 252 VIII 328.

handene Spuren beweisen und auch heute noch im Libanon üblich ist. Bekanntlich besitzt das Hebräische für unseren Begriff „Thal“ eine ganze Reihe synonymer Ausdrücke. Der allgemeinste ist גַּיְא, welcher jedes Thal im Gegensatz zum Berg bezeichnen kann Mich 1 6 Jes 28 1 4 Ez 6 3 31 12 32 5 35 8 36 4 6 II Reg 2 16; נַחַל deckt sich durchaus mit dem arabischen Wâdi und bezeichnet sowohl die Thalschlucht sammt dem Bach als auch jedes allein, und zwar steht das Wort wie das arabische Wâdi sowohl vom perennirenden als auch von dem nur in der Regenzeit fliessenden Bach. עֵמֶק kommt zwar auch in ganz allgemeinem Sinn vom „Thal“ im Gegensatz zum „Berge“ vor Mich 1 4 I Reg 20 28, daher auch z. B. die Thäler um Jerusalem so genannt Jes 22 7 vgl. Jer 31 40, meist aber steht es doch von breiteren Thälern vgl. Job 39 21, es wird daher auch von Ebenen, z. B. der an der Küste des Mittelmeeres, im Gegensatz zum Gebirge gebraucht Jdc 1 19 34. Aehnlich ist es mit בִּקְעָה, das ja eigentlich nichts als Spalte ist, es wird aber wie עמק meist nur von breiteren Thalflächen gebraucht.

A. Mit dem Namen גַּיְא werden im A. T. folgende Thäler bezeichnet: 1) גֵּי יִפְתַּח אֵל (Jos 19 14 27) vielleicht das Thal von Jotapata (Jos. bell. jud. 3 7 ff.) = Tell Ǵefât 2 ½ Stunden nördlich von Ṣaffûrije, das Thal könnte dann entweder das von Ǵefât nach der Ebene el-Baṭṭauf laufende oder das etwa ¾ Stunden südwestlich von Ǵefât laufende W. ʿAbilîn sein. 2) גֵּיא הַצְּבֹעִים I Sam 13 18 ist wohl identisch mit dem Šaḳḳ eḍ-Ḍuba, einer Schlucht am Ostabhang des W. es-Suwênît bezw. W. Kelt (vgl. Guérin, Judée III 48). 3) גֵּיא חֲרָשִׁים I Chr 4 14 Neh 11 35 ein Thal an der Strasse von Jerusalem nach Jafa in der Nähe von Lydda (El-Ludd.). 4) Das Thal Ḥinnom (גֵּיא הִנֹּם Jos 15 8 18 16 Neh 11 30 גֵּיא (גֵּי) בֶן הִנֹּם Jos 15 8 18 16 Jer 7 31 ff. גֵּי בְנֵי הִנֹּם II Reg 23 10), heute Wâdi er-Rabâbi). Es läuft nach Süden, wendet sich dann aber bei der Südwestecke des Zion nach Osten und mündet in das Kidronthal aus; hier war die berüchtigte Opferstätte (תֹּפֶת) des Molek Jer 7 31 ff. II Reg 23 10, um deret willen dies Thal dem Ort der Verdammten seinen Namen גֵּי הִנֹּם γέεννα gab. 5) גֵּיא צְפָתָה II Chr 14 9 bei Mârêša, wohl ein Thal, welches in die Ebene Šephêla auslief, vgl. Robinson II, 613. 6) גֵּיא־מֶלַח oder גֵּיא הַמֶּלַח II Sam 8 13 II Reg 14 7 u. ö. bezeichnet die am Südende des toten Meeres östlich vom Salzberge etwa 2 Meilen südwärts sich erstreckende schlammige Niederung. 7) גֵּיא הָעֹבְרִים östlich vom toten Meer Ez 39 11, vielleicht zu lesen הָעֲבָרִים (Eichhorn, Hitz., Corn.), so dass an eines der Thäler des ʿAbarîm-

gebirges zu denken wäre. 8) הַגַּיְא אֲשֶׁר בִּשְׂדֵה מוֹאָב Num 21 20 ein Thal der ʿAbarîm- bezw. des Pisga-Gebirges.

B. Mit נַחַל werden im A. T. folgende Thäler bezeichnet: 1) נַחַל קִישׁוֹן Jdc 5 21 I Reg 18 40 das Thal Ḳišon (Naḥr el-Mukaṭṭa), das in nordwestlicher Richtung durch die Ebene Jizreel nach der Ebene Akko läuft. Der Bach nimmt das Wasser von dem grössten Theil von Südgaliläa, vom westlichen Abhang des Tabor und Hermon, von dem südwestlichen Theil des Gebirges Gilboʿa und von den nördlichen Abhängen von Samaria und dem Karmel auf. 2) נַחֲלֵי גַעַשׁ II Sam 23 30 I Chr 11 32, offenbar Thäler des הַר גַּעַשׁ im Gebirge Ephraim. 3) נַחַל קִדְרוֹן I Reg 2 37 Jer 31 40 oder הַנַּחַל Neh 2 15 im Unterschied vom Hinnomthal, welches als גַּיְא bezeichnet wird, beginnt ½ Stunde nordwestlich von Jerusalem bei den sogen. „Gräbern der Richter", läuft von hier aus nach Südosten und lenkt dann nach Osten um, es heisst hier W. el-Ǵôz; dann wendet es sich nach Süden und trennt den Oelberg von Jerusalem (hier W. Sitti Marjam); vom Stephansthore an verengt es sich immer mehr und bildete einst der Südostecke des Tempelplatzes gegenüber eine ziemlich steil abfallende Schlucht. Schwerlich ist je durch dies Thal ein perennirender Bach geflossen, heisst er doch schon I Makk 12 37 Joh 18 1 ein „Winterbach"; weil derartige Bäche gewöhnlich schmutziges Wasser mit sich führten, heisst er wohl auch קדרן d. i. „Schwarzbach". 4) נַחַל אֶשְׁכֹּל Num 13 24 32 9 Dt 1 24 ein Thal in der Nähe von Hebron. 5) נַחַל מִצְרַיִם Num 34 5 Jos 15 47 I Reg 8 65 u. ö. als südlichste Grenze des Landes erwähnt, offenbar identisch mit dem W. el-ʿAriš der auf seiner rechten Seite eine ganze Reihe anderer Bäche in sich aufnimmt. 6) נַחַל הַבְּשׂוֹר I Sam 30 9 10 wahrscheinlich im Thal ein Bach, der in der Nähe von Gaza in's Meer mündet. 7) נַחַל גְּרָר Gen 26 17 wohl identisch mit dem W. Ǵerâr, durch das der Ǵurf el-Ǵerâr, der obere Theil des Ǵazzeh, geht; hier finden sich eine Anzahl uralter Brunnenanlagen, vgl. Guérin, Judée II, 257 ff. 8) נַחַל שׂרק Jdc 16 4 vielleicht identisch mit dem W. Ṣarâr bei Ṣarʿa, in dessen Nähe die Ruinenstätte Ṣûrîk = שׂרק liegt. 9) נַחַל כְּרִית I Reg 17 3 ist zweifelhaft, vielleicht identisch mit dem W. ʿAǵlûn, der in seinem unteren Lauf den Namen W. Fakarit trägt (Thenius) oder mit dem weiter nördlich zum Jordan gehenden W. el-Jabis, einem Thal, das nach Benjamin von Tudela auch den Namen „Eliasthal" geführt haben soll[1]; noch andere denken an den W. el-Kelt bei Jericho (Bäd.).

[1] Vgl. HbA. 242.

10) יַבֹּק הַנַּחַל Jos 12 2 vgl. Gen 32 23 u. ö., heute Nahr ez-Zerḳa d. i. der blaue Fluss, der mit seinem tief eingeschnittenen Flussbett Gilead in zwei ihrem Character nach ziemlich verschiedene Theile theilt. 11) נַחַל אַרְנוֹן Dt 2 24 Jos 12 2 = W. el Muǵib, der Israels Grenze nach Moab hin bildet. 12) נַחַל זֶרֶד Num 21 12 Dt 2 13 14 schwerlich der W. el-Aḥsâ[1], sondern eher einer der Bäche zwischen diesem und dem Arnon: entweder der Sêl es-Sa'îde, der Hauptquellbach des Arnon von Westen her, oder der W. Karak, der im Oberlauf jetzt W. el-Franǵi heisst[2]). 13) נַחַל הָעֲרָבִים Jes 15 7 ist wahrscheinlich identisch mit נַחַל הָעֲרָבָה Am 6 14 Steppenbach = W. el-Aḥsa, der in seinem unteren Laufe W. el-Ḳurâḥi heisst und sich durch den Ṛôr eṣ-Ṣafîje in's tote Meer ergiesst[3]. 14) נַחַל קָנָה Jos 16 8 17 9 bezeichnet ein die Grenze zwischen Ephraim und Manasse bildendes Thal. 15) הַנַּחַל אֲשֶׁר עַל פְּנֵי יָקְנְעָם Jos 19 11 entweder das Thal des Kison oder das heutige Wadi el-Milḥ. 16) נַחַל הַשִּׁטִּים Jo 4 18 ist fraglich: wahrscheinlich ein Thal in Moab Jericho gegenüber vgl. Num 25 1 Jos 2 1 3 1 Mich 6 5; nach anderen ein westjordanisches Thal.

C. Als בִּקְעָה werden folgende Thäler bezw. Thalebenen angesehen: 1) Coelesyrien, jetzt el Biḳâ' genannt, eine grosse Thalebene zwischen Libanon und Antilibanos (vgl. בִּקְעַת אָוֶן Am 1 5)[4]. 2) בִּקְעַת מִצְפֶּה Jos 11 8, meist identificirt mit Merǵ 'Ajûn, der langgestreckten Thalebene zwischen dem Nahr Lîtâni und Nahr Ḥasbâni, und מִצְפֶּה mit dem heutigen Muṭelle auf einem Hügel am Südende des Merǵ 'Ajûn[5]. 3) בִּקְעַת הַיַּרְדֵּן die grosse Jordanniederung, welche von dem Fusse des Hermon bis zum todten Meer reicht. Der nördlichste Theil heisst בִּקְעַת הַלְּבָנוֹן, wahrscheinlich die Thalschlucht des Nahr el-Ḥasbâni oder des W. et-Teim. In der „Arḍ el-Ḥûle" genannten marschigen und sumpfigen Niederung vereinigen sich die drei Quellen des Jordan miteinander und strömen nun vereint durch den Baḥrat el-Ḥûle, welcher noch 83 m über dem Meeresspiegel liegt und nur etwa 8—9 m tief ist. Die Grenzlinie des Sees ist nach Norden schwer zu bestimmen, weil hier Sumpf und See allmählich in einander

[1] Vgl. Robinson III 107. Ritter XV 689 1207. Wetzstein bei Delitzsch, Genesis[4] S. 567 f.

[2] Vgl. Dillmann zu Num 21 12.

[3] Vgl. Dillmann zu Jes 15 7.

[4] So Chr. B. Michaelis, Rosenmüller und Robinson, Neuere bibl. Forschungen (NBF) S. 677.

[5] Vgl. Robinson III 888 NBF. 489. Bädeker[2], S. 265. Knobel und Keil zu Jos 11 8, freilich lässt sich diese Identification nicht sicher beweisen.

übergehen, hier auch nach regenreichen Wintern durch die von allen Seiten herbeiströmenden Wasser die Niederung mehrere Stunden weit unter Wasser gesetzt wird. Von diesem Ḥûle-See aus strömt der Jordan bis zur Ǵisr benât Ja'ḳûb ziemlich langsam fort, dann aber senkt sich das Jordanthal erheblich und zwar so, dass der zweite See, den der Jordan durchläuft, schon 191 m unter dem Meeresspiegel liegt. Es ist der See Kinneret (יָם כִּנֶּרֶת Num 34 11, im N. T. See Genezareth, später See von Tiberias), dessen Umgebung wegen ihrer Fruchtbarkeit und ihres milden Klimas berühmt ist; ein Theil, dessen südlichster Punkt el-Meǵdel ist, heisst heute el-Ḳuwêr, d. h. das kleine Ḳôr, denn el Ḳôr, d. i. die Einsenkung, ist jetzt die Bezeichnung für das ganze Jordanthal bis zum toten Meer = הָעֲרָבָה im A. T., ein Name, der freilich auch die Einsenkung südlich vom toten Meer bezeichnet, eine Gegend, die auch heute noch den Namen el-ʿAraba führt. Auch noch südlich vom Tiberiassee bis etwa Bêsân (בֵּית שְׁאָן) reicht die Fruchtbarkeit des Jordanthales, aber von da bis zum toten Meer ist es, abgesehen von wenigen Oasen, eine völlig unbebaute Steppe. Da der Jordan nämlich bis zum toten Meer noch um etwa 200 m fällt, so herrscht in diesem Jordanthal eine tropische, alles versengende Hitze. Von einer wirklichen Bewässerung des Jordanthales ist keine Rede, weil der Jordan sich tief in das einst von ihm innegehabte Bett eingewühlt, so dass das Jordanthal zwei Terrassen hat, von denen die obere bis zu 16 m über der unteren liegt und vom Wasser des Flusses gar nicht berührt wird; die untere Terrasse, deren Rand vom Wasser in der Regenzeit erreicht, bezw. überspült wird, ist mit dichtem Schilf und Unterholz bedeckt, einst der Schlupfwinkel von Löwen Jer 49 19 50 44 Zch 11 3, noch jetzt finden sich vereinzelt Panther, und Schakale und wilde Schweine in grossen Schaaren dort. Eine der berühmtesten Oasen war im A. T. die von Jericho, wo aber jetzt meist nichts als stacheliges Gestrüpp wächst. Eine andere einige Stunden nördlich von Jericho gelegene ist die, in der Herodes der Grosse einen Ort Phasaelis (Fasâil) zu Ehren seines Bruders gründete; noch weiter nördlich liegt die Oase von Kerâwa, im Südwesten vom Ḳarn Ṣarṭabe begrenzt. Mit diesem Ḳarn Ṣarṭabe beginnt der eigentliche Unterlauf des Jordan, eine Strecke von ca. 4½ Meilen; der Boden des Ḳôr ist hier noch wüster und unfruchtbarer, auch das an dem Laufe des Jordan wachsende Schilf und die Bäume sind weniger üppig als weiter im Norden. Je breiter der Fluss wird, um so mehr schwinden die Stromschnellen,

anch die Tiefe des Wassers nimmt immer mehr ab, das Bergland tritt weiter zurück, so dass die Jordanebene hier ziemlich breit ist. Die grössere Westhälfte hiess in alter Zeit עַרְבוֹת יְרִיחוֹ Jos 4 13 5 20 II Reg 25 5 oder בִּקְעַת יְרֵחוֹ Dt 34 3, die kleinere Osthälfte עַרְבוֹת מוֹאָב Num 22 1 Dt 34 1 8 Jos 13 32. 4) בִּקְעַת מְגִדּוֹן Zch 12 11 II Chr 35 22 ist wohl Bezeichnung für einen Theil der grossen Kison-Ebene 5) בִּקְעַת אוֹנוֹ Neh 6 2 eine Ebene bei Ono, d. i. Kefr ʿAna oder ʿAuna etwa 2 Stunden nördlich von Lydda, 4 Stunden östlich von Jafa (vgl. Guérin Judée I, 319 ff.).

D. Als עֵמֶק wurden im A. T. folgende angeführt: 1) עֵמֶק אֲשֶׁר לְבֵית רְחוֹב Jdc 18 28 das Thal, in welchem Dan (Tell el-Ḳâḍi) lag, also die Ebene nördlich vom See Ḥûle. Bêt Reḥôb selbst, ohne Zweifel identisch mit Reḥôb Num 13 21, ist noch nicht sicher bestimmt. 2) עֵמֶק יִזְרְעֶאל Jos 17 16 Jdc 6 33 u. ö. bezeichnet die von Nordwesten nach Südosten laufende, etwa 8 Stunden lange und 3—5 Stunden breite Ebene, oder den südöstlichen Theil derselben, und zwar wahrscheinlich den zwischen dem Nebî Daḥî und dem Ǵ. Fuḳûʿa; heute heisst diese grosse Ebene Merǵ ibn ʿAmîr. Andere später dafür sich findende Namen sind: τὸ μέγα πεδίον Ἐσδρηλώμ Jdth 1 8 τὸ μέγα πεδίον I Makk 12 49 Jos. ant. 12 8 5. Die Zch 12 11 II Chr 35 22 erwähnte בִּקְעַת מְגִדּוֹן ist wahrscheinlich nichts als ein Theil dieser grossen Ebene. 3) עֵמֶק בְּגִבְעוֹן Jes 28 21 eine fruchtbare Niederung zwischen el-Ǵîb und dem Nebi Samwil. 4) עֵמֶק אַיָּלוֹן Jos 10 12 ein Thal, in dem hente das Dorf Yalo liegt, nicht weit von Bêt Nûbâ am Westrand des Gebirges Juda. 5) עֵמֶק רְפָאִים Jos 15 8 18 16 II Sam 5 18 u. ö. wahrscheinlich (vgl. Jos. ant. 7 12 4) identisch mit der heute Beḳâʿa genannten Hochebene südlich von Jerusalem, welche sich an der Südwestseite Jerusalems bis Mâr Eljas erstreckt; im Norden ist sie durch einen Bergrücken begrenzt, welcher den Norden des Thales Hinnom bildet. 6) עֵמֶק הָאֵלָה I Sam 17 2 19 21 10 ein wegen seiner Terebinthen benanntes Thal zwischen Soko (Šuwêke) und ʿAzêḳa am Westrand des Gebirges Juda. 7) עֵמֶק הַמֶּלֶךְ oder עֵמֶק שָׁוֵה Gen 14 17 II Sam 18 18 meist südlich von Jerusalem gesucht vgl. Jos. ant. 7 10 3, nach andern bei der Stadt Ephraim (Tuch, Win., Ew.), doch lässt sich sicheres nicht ausmachen. 8) עֵמֶק בְּרָכָה II Chr 20 26 wohl identisch mit dem W. Berêkût, nicht weit von Tekôa, halbwegs zwischen Betlehem und Hebron. 9) עֵמֶק בֵּית שֶׁמֶשׁ I Sam 6 13 ein Thal bei jenem Bet Šemeš auf der Grenze der Stammgebiete Judas, Dans und Philistaeas. 10) עֵמֶק עָכוֹר Jos 7 24 Hos 2 17 Jes 65 10

ein ödes Thal, durch das man einen Aufstieg nach dem Hochland hatte, wohl eines der Thäler südlich von Jericho, vielleicht W. Haǵla[1]. 11) עֵמֶק הַשִּׂדִּים Gen 14 3 10 die Thalfläche, in oder an der Sodom, Gomorrha, Adma und Zeboim lagen. 12) עֵמֶק קְצִיץ Jos 18 21 ist nicht näher bekannt. Dasselbe gilt von 13) עֵמֶק הַבָּכָא Ps 84 7, es muss ohne Zweifel ein Thal sein, für das der Bakabaum besonders charakteristisch war. 14) עֵמֶק סֻכּוֹת Ps 60 8 108 8 Ebene von Sukkot, einer Stadt südlich vom Jabbok.

2. Niederungen (הַמִּישׁוֹר ein Ausdruck, der freilich auch von der Jordanebene sich findet II Chr 26 10; הַמִּדְבָּר die Ebene, insofern sie unkultivirt, bezw. Weideland ist), die nicht eigentlich unter den Begriff עֵמֶק bezw. בִּקְעָה fallen, sind abgesehen von der Ebene von Tyrus, die etwa von Tyrus (Eṣ-Ṣûr) bis Râs el-Abiâd reicht, und abgesehen von der von Akko (ʿAkkâ), die bis an den Fuss des Karmel läuft, 1) Šârôn (הַשָּׁרוֹן) die nördliche Hälfte der Mittelmeerebene vom Karmel bis Joppe (Jâfâ) und Lydda (el-Ludd), etwa 13 Stunden lang und 3—5 Stunden breit. Sie besteht „aus Schwemmland, einem röthlichen Sand, Quarzsand, wie das Meer ihn schiebt, mit röthlichem Thon von der Farbe der Bohnerzthone" (Fraas, Aus dem Orient 1867 S. 46) und obgleich jeglicher Humus fehlt, ist doch hier die üppigste Vegatation und namentlich im Frühjahr ist die Ebene von unzähligen Blumen bedeckt; sie war auch im Alterthum durch ihre Fruchtbarkeit berühmt Jes 33 9 35 2 Cant 2 1, galt auch als treffliches Weideland Jes 65 10 I Chr 27 29. 2) Die Šephêla (הַשְּׁפֵלָה Jos 9 1 10 40 12 8 15 33 u. ö.) der Westabhang des Gebirges Juda zum Meere hin, im Norden bis Lydda, im Süden bis Gazza (Ġazze). Wie Šârôn zeichnete auch die Šephêla sich durch grosse Fruchtbarkeit aus, hier waren zahlreiche Pflanzungen von Sykomoren I Reg 10 27 II Chr 1 15 9 27 und reiche Viehweiden II Chr 26 10.

§ 10. Die Gewässer des heiligen Landes.

1. Das Mittelländische Meer (יָם פְּלִשְׁתִּים Ex 23 31. הַיָּם הָאַחֲרוֹן Dt 11 24 Jo 2 20 Zch 14 8 u. ö. הַיָּם הַגָּדוֹל Num 34 6 7 Jos 1 4 23 4 Ez 47 10 u. ö. הַיָּם Jos 19 26 vgl. Act 10 6 32). Südlich von der phönicischen Küstenebene vom Vorgebirge Ras el-Abjâd, dem Promontorium album der Kreuzfahrer, bis zum Vorgebirge Ras en-Naḳûra tritt das Gebirge bis unmittelbar an das Meer heran, es

[1] Vgl. ZDPV. III S. 12.

bildet hier an der sogen. tyrischen Leiter einen mehrere hundert Fuss hohen Absturz zum Meer, denn offenbar ist die Scala Tyriorum mit diesem Vorgebirge Ras en-Naḳûra identisch, vgl. Jos. bell. jud. 2 10 2. Südlich von Akko bis zum Karmel folgen die niedrigen, aber meist noch felsigen Gestade der Ebene von Akko. Südlich von Karmel ist das Ufer flaches, niedriges Alluvialland, das nur an einzelnen Stellen wie bei Joppe nnd Askalon, steil zum Meer abfällt. An der Meeresküste zieht ein niedriger Dünenwall hin, an dessen Ostseite die grosse Mittelmeerstrasse läuft, die Aegypten und Nordsyrien miteinander verbindet. Nirgends macht diese Küste, abgesehen von dem weit in das Meer hineinspringenden Karmel, Buchten, daher war die Küste von jeher an Häfen arm, Joppe und Gaza, später noch Caesarea, waren die einzigen Häfen südlich vom Karmel und heute sind die Verhältnisse noch viel ungünstiger geworden, weil nämlich die Meeresströmungen im Laufe der Jahrhunderte immer grössere Massen rothen Sandes abgelagert haben, aus denen sich da und dort z. B. bei Jafa in der Nähe des Ufers durch Cementirung zahlreiche aus hartem marinem Muschelsandstein bestehende Klippen gebildet haben, zu denen auf der Strecke zwischen Jafa und Gaza grosse Korallenriffe kommen; vielleicht hat auch im Laufe der Zeit eine langsame Hebung der Küste stattgefunden (vgl. Fraas, Aus dem Orient S. 457). Die meisten Flüsse, welche in das mittelländische Meer gehen, haben nur einen kurzen Lauf, weil sie von dem den Ostrand der Mittelmeerebene bildenden Gebirge kommen, nnd meist haben sie auch nur in der Regenzeit stärkere Wassermassen, so dass sie für die Vegetation nicht viel bedeuten, vielmehr ist die Fruchtbarkeit wesentlich durch das Grundwasser bedingt. Südlich von Sidon (Ṣaidâ) mündet der Nahr Senîk, der in seinem oberen Lauf W. Serbe heisst. Es folgen nach Süden zu: N. ez-Zaherânî, N. el-Lîtanî oder el-Ḳâsimîje, wie er in seinem unteren Lauf heisst, der in der Nähe von Baʿalbek entspringt, der bedeutendste Fluss dieser ganzen Küste; W. el-Karn, der bei Ez-Zib, dem alten Aksib, Ekdippa, in's Meer geht; bei Akko mündet N. Naʿmân, der alte Belus, wo die Phönicier hauptsächlich die Purpurschnecke (Murex brandaris und Murex trunculus) fanden; unweit von Ḥaifâ mündet der Kison (N. el-Muḳaṭṭa), welcher die Gewässer des Nordabhanges der Berge Samariens und des Karmel, des Südwestabhanges der Gilboa, des Westabhanges des kleinen Ḥermon-Tabor nnd des grössten Theils des niedergaliläischen Berglandes aufnimmt; N. el-ʿAuǵâ etwas nördlich von Jafa, N. Rûbîn, an dessen Ausfluss der Hafen von Jabne, (Jabneel, Jamnia) lag, diese Stadt

selbst war etwa eine Stunde südöstlich davon; N. Sukrêr, W. el-Ḥasi, an dessen oberem Lauf das alte Lakis (Umm Lâḳis) lag.

2. Der eigentliche Hauptfluss Palästinas ist der Jordan (יַרְדֵּן, Šeriʿat el-Kebîre oder eš-Šeriʿa), welcher genau in südlicher Richtung innerhalb jener Spalte fliesst, welche das syrisch-kanaanitische Hochland in zwei Längsstreifen, einen westlichen und einen östlichen, theilt. Ihm ist nicht nur charakteristisch, dass der grösste Theil seines Flussbettes tief unter dem Meeresspiegel liegt, sondern dass er auch ausserordentlich zahlreiche Windungen hat, so dass der Fluss vom See Tiberias bis zum toten Meer 40 Meilen lang ist, während die Luftlinie nur etwa 15 Meilen beträgt. Schon oben ist darauf hingewisen, dass der Fluss ausserordentlich reich an Stromschnellen ist, so dass er für gewöhnlich nicht schiffbar ist, nur zur Zeit des höchsten Wasserstandes kann man den auch dann recht gefährlichen Versuch machen. Der Jordan entsteht aus drei Quellflüssen: der nördlichste, der Nahr Ḥâṣbânî, kommt vom Fuss des Hermon aus der Nähe von Ḥâsbejâ, er strömt durch das untere W. et-Teim der Ebene am östlichen Fusse des nordgaliläischen Berglandes zu. Von dem in dieser Ebene liegenden vulkanischen Hügel Tell el-Ḳâḍi (Laisch, Dan) kommt der kürzeste, aber wasserreichste Quellfluss des Jordan, Nahr Leddân, der kleine Jordan des Josephus. Der dritte, Nahr Bâniâs kommt von Bânijâs her. Die beiden letzten vereinigen sich zunächst und eiu wenig später fliesst auch der Nahr Ḥâṣbâni ihnen zu und nun geht der aus diesen drei Quellflüssen gebildete Jordan durch den Ḥule-See. Südlich von ihm, gleich hinter der alten aus schwarzem vulkanischem Gestein erbauten Jakobsbrücke (Ǵisr benât Jʿakûb), über welche die von Haifa und Akka nach Damaskus führende uralte Verkehrsstrasse zwischen Aegypten und den Euphratländern läuft, beginnt die starke Depression, die Gebirge treten hier nahe an das Jordanthal und bilden eine ungefähr zwei Stunden lange Schlucht. Es folgt etwa ³/₄ Stunden oberhalb des Tiberias-Sees die Ebene et-Baṭiḥa, welche der Jordan durchströmt, um dann in den See von Tiberias einzutreten[1]. Erst nachdem er diesen durchströmt, nimmt er eine Reihe von Nebenflüssen in sich auf. 1) den Jarmuk oder Hieromax (Šeriʿat el-Menâdire), welcher aus dem Hauran und Ǵôlân kommt und fast ebenso viel Wasser hat als der Jordan selbst, 2) W. el-ʿArab, 3) W. Abu Zejâd oder eṭ-Ṭaijibe, 4) W. Jâbis,

[1] Vgl. das oben über das Jordanthal Gesagte.

5) W. el-Ḥimâr, 6) W. ʿAǵlûn, 7) W. er-Ruǵêb, 8) Nahr ez-Zerḳâ (Jabbok יַבֹּק Gen. 32 22) dessen einer Quellfluss W. el-ʿAmmân in der Nähe von ʿAmmân (Rabbat ʿAmmon, Philadelphia) entspringt, 9) W. Nimrîn oder W. Šaʿîh vgl. בֵּית נִמְרָה Num 32 36 im Talmud בֵּית נִמְרִין 10) W. el-Kefrên mit seinem Nebenfluss W. Ḥeṣbân, in dessen Nähe die Ruinen von Heshân (חֶשְׁבּוֹן Num. 21 26 ff.) liegen. Unbedeutender sind die Zuflüsse, welche der Jordan auf der rechten Seite aufnimmt, hauptsächlich 1) W. el-Bîre, 2) N. Ǵâlûd, 3) W. el-Mâliḥ, 4) W. Fârʿa 5) W. el-Kelt bei Jericho.

3. Die Seen. a) Im Ǵôlân der von Josephus erwähnte Phiala-See (Birket er-Râm.) etwa 2 Stunden von Bânijâs, offenbar ein erloschener Krater; er liegt in einem tiefen Kessel, 45—60 m unter dem Boden des umliegenden Tafellandes eingesenkt; in alter Zeit meinte man, dass aus diesem See die Quelle vom Bânijâs gespeist werde, was als unrichtig längst erkannt ist.

b) Der Ḥule-See (Baḥrat el-Ḥûle) bei Jos. (ant. 5 5 1 bell. jud. 3 10 7 4 1 1 ἡ Σεμαχωνῖτις λίμνη, während er die ganze Gegend Ulatha ant. 15 10 3 nennt); seit Reland gewöhnlich mit den Jos. 11 5 7 genannten מֵי מֵרוֹם identificirt, doch ist das nicht völlig sicher, vgl. Dillmann zu Jos 11 7 f. Es ist ein Becken von 6—9 m Tiefe, das noch 83 m über dem Spiegel des mittelländischen Meeres liegt. Die Nordgrenze des Sees ist keine feste, weil See und Sumpf hier ineinander übergehen, namentlich in regenreichen Wintern wird die Hûleniederung durch die von allen Seiten herniederströmenden Wasser mehrere Stunden weit in einen See verwandelt.

c) See Genezareth (יָם כִּנֶּרֶת Num 34 11 Dt 3 17, יָם כִּנְּרוֹת Jos 12 3 und ö.; τὸ ὕδωρ Γεννησάρ 1 Makk 11 67, ἡ λίμνη Γεννησαρέτ Luc 5 1, ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας Mth. 4 18, ἡ θάλασσα τῆς Τιβεριάδος Joh. 21 1, heute Baḥr eṭ-Ṭabarîje). Der See liegt 208 m unter dem Spiegel des mittelländischen Meeres, er ist 5½ Stunden lang und 1½ bis 2½ Stunden breit. Am Nordostrande des Sees befindet sich die etwa eine Stunde lange und 40—50 Minuten breite Ebene el-Baṭiḥa, welche während des ganzen Jahres durch einige Bäche, wie W. ed-Dôra und W. ed-Dalije, reichliche Bewässerung empfängt. Vom Ende dieser Ebene an geht das Ufer ziemlich gleichmässig nach Süden, um nach etwa 4 Stunden nach Westen umzubiegen. Das Gebirge tritt hier ziemlich nahe an den See, indem es nur Raum lässt für eine einst von den Römern bis Gergesa (Gersa) am Ausgang des W. es-Samak geführte Strasse und noch heute geht vom See durch diese Wâdi eine Strasse nach dem Ḥaurân, Derb Ḥaurân

genannt. Dieser W. es-Samak ist übrigens der Hauptbach, der hier an dieser Ostseite dem See zufliesst, daneben finden sich noch einige kleinere, welche von dem westlichen Gôlân dem See zueilen. An der südwestlichsten Ecke verlässt der Jordan denselben und ein schmaler Pfad führt nun am Ufer in nordwestlicher Richtung entlang, ohne dass fast 2½ Stunden hindurch irgend ein Wâdi die Bergwand durchbricht. Die erste Thalöffnung ist die des ʿAin el-Bâride und bald darauf beginnt die mehr als eine Stunde lange und etwa 20 Minuten breite Landschaft Gennezareth (ἡ γῆ Γεννησαρέτ Mrk 6_{53}, Mtth 14_{34}, Jos. bell. jud. $3_{10\,8}$, heute el-Ṛuwêr, der kleine Ṛôr), welche von verschiedenen Bächen durchschnitten ist: W. Ḥamâm, W. er-Rabadije, W. el-ʿAmûd, zum Theil auch künstlich bewässert, indem man einen Kanal durch den Felsen gehauen hat, welcher Wasser aus dem weiter nördlich liegenden ʿAin et-Tâbigha herbeiführte. Vom Tiberias wendet sich das Ufer nach NW. bis zum Eingang von el-Ṛuwêr, bleibt bis zum Ausgang in nördlicher Richtung, um sich dann nach Nordosten bis zur Mündung des Jordan zu wenden. Schon im Alterthum war der See nicht nur wegen seines Fischreichthums berühmt, sondern auch um desswillen, weil er Fische enthält, die sonst nur in tropischen Gewässern sich finden, eine Beobachtung, welche noch in neuerer Zeit bestätigt ist[1]. Das legt die Vermuthung nahe, dass der See einst in vorhistorischer Zeit mit dem Meere in Verbindung stand, aus dem die Fische sich später in die tropischen Gewässer zurückzogen.

d) Tote Meer[2]. (יָם הַמֶּלַח Gen 14_{3}, יָם הָעֲרָבָה Dt 3_{17} 4_{49}, הַיָּם הַקַּדְמוֹנִי Ez 47_{18} Jo 2_{20}, bei Jos., Diod. Sic., Ptolem. ($5_{16\,3}$) ἡ Ἀσφαλτῖτις λίμνη, auch wohl nur ἡ Ἀσφαλτῖτις (Jos. bell. jud. $4_{8\,2}$) oder λίμνη ἡ ἀσφαλτοφόρος (ant. $17_{6\,5}$), heute Baḥr Lûṭ). Es bildet die tiefste bekannte Einsenkung, denn der Spiegel des Sees liegt 394 m unter dem des Mittelmeeres; seine Länge beträgt bei Usdum 73 km, seine Breite 17_{8} km, da, wo el-Lisân von Osten in das Meer hineinragt, freilich nur 3_{5} km. Einst hatte er wohl grössere Ausdehnung[3]. Das Niveau ändert sich auch, je nach den Jahreszeiten. Die

[1] Vgl. Jos. bell. jud. $3_{10\,8}$. TRISTRAM, The natural history of the Bible London 1867, S. 285 ff.

[2] So zuerst bei Pausanias $5_{7\,4}$.

[3] Jos. (bell. jud. $4_{8\,4}$) giebt als Länge 580 Stadien = 107 km, als Breite 150 Stadien = 27 km an, doch ist die letztere Bemerkung jedenfalls unrichtig, da eine derartige Breite ja durch die bis an den See herantretenden Gebirge ausgeschlossen ist.

amerikanische Expedition fand als Durchschnittstiefe 329 m, zwischen ʿAin Terâbe im Westen und der Mündung des Zerḳâ Mâʿin im Osten 399 m, dagegen in der Südbucht nirgends mehr als 3 6 m. In dem Meere selbst giebt es weder Fische, noch Muscheln, noch Korallen, weil eben das ausserordentlich laugenhaltige Wasser jedem organischen Leben den Tod bringt. Diese Eigenthümlichkeit des Wassers hängt mit der ungeheuren Verdampfung zusammen, welche durch die trockene Luft und die von den Kreidefelsen ausstrahlende Wärme hervorgerufen wird. Einen unterirdischen Abfluss, den noch heute die Araber annehmen, hat der See nicht und kann er nicht haben, vielmehr gehen die in den See sich ergiessenden Wassermassen des Jordan nur auf dem Wege der Verdampfung verloren. Was dem See sonst an Wasser zugeführt wird, ist ziemlich gering; auf der östlichen Seite gehen in den See: 1) W. Zerkâ Mâʿin, 2) W. el-Môǵib (Arnon), 3) W. ed-Derâʿa oder W. el-Kerak, 4) W. Numêra; im Süden 1) W. el-Kurâḥî oder W. el-Ḥaṣâ Sared, wohl mit dem נַחַל הָעֲרָבִים oder נַחַל הָעֲרָבָה Jes 15 7 Am 6 14 identisch, 2) W. el-Fikra. Die Zuflüsse auf der westlichen Seite sind ganz unbedeutend. Eine Vegetation findet sich an den Ufern nur da, wo Quellen oder Wadi's das Uferland durchströmen und an solchen Stellen zeigt sich eine Fülle tropischer Gewächse vgl. Cant 1 14; wo das nicht der Fall ist, erstirbt mit dem Beginn des Sommers alles Leben.

4. Quellen. Es gab im Lande zwar eine ziemliche Zahl von Quellen, vgl. Dt 8 7 11 10 11, immerhin war das doch keine zu häufige Erscheinung, wesswegen man viele Oertlichkeiten nach den in der Nähe sich findenden Quellen nannte. Nur eine kleinere Zahl von Bächen führte daher auch im Sommer Quellwasser (מַיִם חַיִּים Gen 26 19, vgl. Lev 14 5 Jer 2 13 Zch 14 8 Cant 4 15); ein derartiger Bach heisst נַחַל אֵיתָן Am 5 24 Dt 21 4 im Gegensatz zum נַחַל אַכְזָב Mich 1 14 Jer 15 18. Im A. T. werden folgende Quellen bezw. Ortschaften bei Quellen genannt: 1) עֵין חֲרֹד Jdc 7 1, jedenfalls in der Ebene Jizreel gelegen, daher vielleicht identisch mit הָעַיִן אֲשֶׁר בְּיִזְרְעֶאל I Sam 29 1. Berth u. a. denken an die jetzt ʿAin Ǵalûd genannte Quelle am Nordostende des Gilboagebirges, welche einen Teich von etwa 15 m Durchmesser bildet, vgl. Bertheau zu Jdc 7 1. 2) עֵין הַקּוֹרֵא Jdc 15 19 bei Leḥi, wahrscheinlich identisch mit dem heutigen Chirbet ʿAin el-Leḥi nordwestlich von Betlehem und etwa 3 km westsüdwestlich von Maliḥa[1]. 3) עֵין רֹגֵל Jos 15 7 ff. südöstlich von Jerusalem und zwar da, wo das Hinnomthal in das Kidronthal mündet, jetzt

[1] Vgl. Guérin, Judée II 317 ff. 396 ff.

Hiobs- oder Nehemiasbrunnen[1]. 4) עֵין הַתַּנִּין Neh 2 13 bei Jerusalem wohl zwischen Thal- und Mistthor[2]. 5) עֵין שֶׁמֶשׁ Jos 15 7, nach 18 17 nordöstlich von עֵין רֹגֵל, wahrscheinlich identisch mit dem Ḥoḍ el-ʿAzarîje oder ʿAin el-Ḥoḍ, Apostelbrunnen, 20 Minuten nordöstlich von Bethanien, מֵי עֵין שֶׁמֶשׁ sind wohl = W. el-Ḥoḍ[3]. 6) עֵין־גֶּדִי Jos 15 62 u. ö. identisch mit ʿAin Gidi ungefähr in der Mitte des Westufers des todten Meeres. 7) עֵין־גַּנִּים Jos 15 34 in der Ebene Juda, unbekannt. 8) עֵין־גַּנִּים Jos 19 21 21 29 in Isaschar = Γιναία (Jos. ant. 20 6 1 bell. jud. 3 3 4), heute Ǵenîn auf der Südseite der Ebene Jizreel[4]. 9) עֵין־דֹּאר Ps 83 11 und עֵין דּוֹר Jos 17 11 heute Endûr an der Nordseite des Ǵ. ed-Daḥi. 10) עֵין חַדָּה Jos 19 21 fraglich, vielleicht mit ʿAin Ǵedeide auf der Ostseite des Gilboʿa zusammenzustellen[5]. 11) עֵין־חָצוֹר Jos 19 37, nicht ermittelt[6]. 12) עֵין מִשְׁפָּט Gen 14 7 vielleicht zusammenzustellen mit ʿAin Kudes am Westabhang des Azazimehplateaus[7]. 13) עֵין עֶגְלַיִם Ez 47 10 auf der Westseite des toten Meeres; auf Grund einer Bemerkung des Hieronymus zu Ez 47 10, der es ʿEn Gallim nennt und sagt, es liege am Anfang des toten Meeres, wo der Jordan mündet, mit ʿAin Feška zusammengestellt[8]. 14) עֵין רִמּוֹן Neh 11 29 Jos 15 32 19 7 I Chr 4 32 ist wohl mit Umm er-Rummân, 3 Stunden nördlich von Beerseba an der Strasse nach Bêt Ǵibrîn (Eleuteropolis), zusammenzustellen. 15) עֵין תַּפּוּחַ vielleicht kürzer auch תַּפּוּחַ Jos 17 7 vgl. 16 8 ist nicht sicher zu bestimmen.

Ausser diesen im A. T. genannten giebt es noch eine ziemlich bedeutende Zahl von Quellen[9], hier sei nur auf einige hingewiesen: auf die mächtigen Salzquellen ʿAin Mellâḥa in Arḍ el-Ḥûle und ʿAin et-Tâbiṛa am rechten Ufer des Sees Genezaret; ʿAin el-Feška am Westufer des toten Meeres ist ebenfalls salzig, aber zugleich etwas warm und schwefelig. Die heissen Quellen befinden sich, abgesehen von denen von Gadara, sämmtlich längs des Ṛôr; zu erwähnen sind die heissen Quellen bei Tiberias, die schon Jos.

[1] Robinson, II 138. Tobler, Topographie II 50 ff.

[2] Vgl. Ryssel zu Neh 2 13 und c. 3.

[3] Tobler II 398 f. Bädeker[3] 165.

[4] Guérin, Sam I 327 ff. Robinson, III 385 f. Bädeker[3] 229. In I Chr 6 58 findet sich dafür durch einen Schreibfehler עָנֵם.

[5] Vgl. Robinson, NBF. 442. Guérin, Sam. I 305, Dillmann zu Jos 19 21.

[6] Guérin, Gal. II 457 f. Vgl. Dillmann zu Jos 19 37.

[7] ZDPV. VIII 184 ff. 210 f. 326, vgl. Dillmann zu Gen 14 7.

[8] HbA. S. 378.

[9] De Visser, Hebreeuwsche Archäologie S. 93 ff.

kennt (ant. 18 2 3 hell. jud. 2 21 6) sie enthalten Schwefel, Salz und Eisen, die stärkste hat 59—61° C., und die kalkhaltigen Quellen von Kalirrhoë im W. Zerḳa Ma'în.

§ 11. Jahreszeiten und Klima[1].

Palästina gehört zum nördlichen Subtropengebiet der alten Welt und nimmt an dessen klimatischen Eigenthümlichkeiten Theil, welche in der Beschränkung der Hauptniederschläge auf die Zeit zwischen dem Herbst- und Frühlingsaequinoctium und in der Trockenheit der Sommerzeit oder mit anderen Worten: in der Scheidung des Jahres in zwei Theile, vgl. Gen 8 22 Ps 74 17, in eine nasse relativ warme (חֹרֶף) und in eine trockene heisse Jahreszeit (קַיִץ) bestehen. Die erstere hat man häufig in zwei Abschnitte zerlegt: Zeit von Früh- und Spätregen, thatsächlich handelt es sich dabei nur um Anfangs- und Endpunkt der nassen Jahreszeit. Der sogenannte „Frühregen" (יוֹרֶה Dt 11 14 Jer 5 24, מוֹרֶה Jo 2 23 Ps 84 7), welcher durch West- oder Südwestwinde Luc 12 54 gebracht wird, beginnt im Oktober; er lockert den durch die Sommerhitze ausgedörrten Boden auf, so dass nun die Bestellung der Felder erfolgen kann; die im Sommer wasserleeren Betten der Bäche füllen sich wieder und das von allen Höhen und Niederungen herniederströmende Wasser ruft an nicht wenig Stellen eine Versumpfung hervor und macht vor allen Dingen die Wege grundlos, vgl. Mtth 24 20. Freilich treten inzwischen noch immer schöne und ziemlich warme Herbsttage auf, wenn die Westwinde durch Ost- bezw. Südostwinde verdrängt werden, aber im Ganzen sinkt die Temperatur doch stetig, vgl. Jer 36 22 und erreicht für das Westjordanland im Februar ihr Minimum. Kälteperioden mit Schnee- und Eisbildung sind in Jerusalem durchaus nicht unbekannt, ja selbst noch Ausgang März kommen bisweilen Schneefälle vor[2]. Um die Zeit des Frühlingsaequinoctinms folgt der sogen. „Spätregen" (מַלְקוֹשׁ Dt 11 14 Jer 5 24 Jo 2 23), welcher von grosser Bedeutung für die Entwicklung des Wintergetreides ist und die Aussaat der Sommerfrüchte ermöglicht. Im Mai beginnt die trockene Jahreszeit mit dem Auftreten von Nord-

[1] Vgl. besonders O. Ankel, Grundzüge der Landesnatur d. Westjordanlandes, Frankf. 1887 S. 76 ff. und Th. Chaplin und O. Kersten, das Klima von Jerusalem, ZDPV. XIV 93 ff.

[2] Vgl. Allgem. Zeitung von Mitte April 1875 über den harten Winter 1874/75. — Im Jahr 1864 zeigte das Thermometer am 20. Jan. in Jerus. —3 9 C., im Dez. 1889 —1 1 C., vgl. Ps 147 16 Jos. ant. 13 6 6.

west-, West- und Nordwinden und währt bis zum Oktober; Regen und Gewitter sind während dieser Monate sehr selten, vgl. Prov 26 1 I Sam 12 17. Sehr wichtig für die Vegetation in dieser heissen trockenen Jahreszeit ist die gegen Abend eintretende Abkühlung Gen 3 8 Cant 2 17 und der gegen Morgen in Folge nächtlicher Wärmeausstrahlung fallende Thau, Jdc 6 38 Cant 5 2, vgl. Gen 27 28 Dt 33 28f. Uebrigens sind die Differenzen der Witterungsverhältnisse in Palästina ziemlich bedeutende, denn es lassen sich eigentlich drei Theile in dieser Hinsicht unterscheiden: das Küstenland, das Gebirgsland und der Ḡôr. Im Küstenland ist die mittlere Jahrestemperatur höher als im Gebirgsland, etwa 20,5° C., die nach Süden zunehmende Wärme wird durch die häufiger auftretenden kühlen Seewinde aus Nordwesten und Norden wieder aufgehoben[1]. Was das Klima des Gebirgslandes angeht, so ist die Durchschnittstemperatur etwas niedriger als an der Küste: in Jerusalem z. B. beträgt sie 17,2°, 6 Monate, vom Mai bis Oktober, sinkt das Temperaturminimum nicht unter 20°; im Februar sinkt die Temperatur am tiefsten; die Temperaturmaxima fallen auf Mai, Juni oder August, September. Im Juli pflegen vorherrschend West- und Nordwestwinde (רוּחַ יָם Ex 10 19) zu wehen, welche vom Meere her Kühlung bringen; im Oktober und November herrschen Ost- (קָדִים) und Südostwinde (תֵּימָן Ps 78 26) vor, welche starke Wärmeströme aus Arabien nach Palästina führen und so seinen Sommer verlängern. Was die Regenverhältnisse des Gebirgslandes angcht, so ist hier ein Unterschied je nach der Lage der Orte: äquatorwärts zeigt sich eine Abnahme, polwärts eine Zunahme der Niederschläge. Ebenso ist die Niederschlagsmenge an der Küste eine geringere als im Gebirge, wo sie gegen die Wasserscheide hin ihren Maximalbetrag erreicht. In Nazareth umfasst die Regenzeit auch den Juni noch mit, es hatte nach einer 10jährigen Beobachtungsreihe 611 7 mm Regenhöhe, Jerusalem nur 570 1 mm in derselben Zeit, während die von Jafa um 100—130mm gegen die in Jerusalem zurückbleibt. Südlich von Beerseba beginnt die regenarme Wüste, was einerseits seine Erklärung in der Thatsache findet, dass in den Mittelmeerländern der trockene Passat nach Süden an Regelmässigkeit und Dauer der Herrschaft gewinnt, andererseits darin, dass hier eine wesentliche Bedingung zur Regenbildung fehlt, nämlich der Anstieg und die Abkühlung der feuchten

[1] Beirut mit vorherrschend südwestl. Winden hat 20,4, Port-Said mit vorzugsweise nord- und nordwestlichen Winden hat 20,8° mittlere Jahrestemperatur.

Winde an einem Gebirge[1]. — Wie schon oben bemerkt, hängen die Feuchtigkeits- und Wärmeverhältnisse sehr wesentlich mit der Windrichtung zusammen. Vom Mai bis Oktober wehen durchaus trockene Winde aus Nordwesten, Westen und Norden, welche die Temperaturzunahme verlangsamen und die Wärme vermindern Cant 4 16 Job 37 9; im September und Oktober stellen sich östliche und südöstliche Winde ein, welche die starke Herbstwärme bedingen, vgl. Hos 13 15 Ez 17 10 Luc 12 55, dann folgen die West- und Südwestwinde, welche die Niederschläge bringen Luc 12 54, vgl. I Reg 18 44 f. Am gefürchtetsten für die Vegetation sind die Wüstenwinde, welche aus Südsüdwesten und Südosten, selten aus Süden wehen, meist 3—4 Tage (Südwestwinde entsprechen dem aus der Sahara stammenden Chamsin Aegyptens, Südostwinde dagegen kommen aus dem syrisch-arabischen Samumgebiete). Von grosser Bedeutung ist sodann der tägliche Wechsel von Land- und Seewinden, der allerdings in erster Linie für das Küstenland wichtig ist. Bald nach Sonnenaufgang erhebt sich eine schwache auf dem Meere einsetzende Brise, welche über die Küstenniederungen gegen das Gebirge hinstreicht und an Stärke allmählich bis zur Zeit des Wärmemaximums zunimmt, um dann gegen Abend sich zu legen. Je weiter ein Ort von der Küste entfernt ist, um so später wird er natürlich von diesem kühlenden Seewinde erreicht, um so geringer ist aber auch der Feuchtigkeitsgehalt und die erquickende Wirkung desselben. Einige Stunden nach Sonnenuntergang beginnt der kühlende Landwind gegen das Meer hin zu streichen, während in den oberen Luftschichten eine Strömung landwärts zieht, vgl. Cant 2 17.

Durchaus abweichende klimatische Verhältnisse hat das Jordanthal: es ist eine schmale langgestreckte Zone mit tropischem Charakter. Eingeschlossen von hohen Felswänden, welche von ihrer nackten, hellen Fläche die Sonnenstrahlen zurückwerfen, wird es weder von den Ost- noch von den Westwinden berührt, vielmehr wehen hier im Sommer Süd-, im Winter Nordwinde. Als mittlere Jahrestemperatur hat man für das Nordufer des toten Meeres 24,1 ° C. berechnet, es kommen jedoch nicht selten Schattentemperaturen bis zu 44 ° C. und darüber vor. Natürlich nimmt die Wärme nach Norden ab. Robinson fand in Jericho die Weizenernte am 14. Mai beendigt, in Tiberias erst am 19. Juni. Die Niederschlagsmenge ist eine sehr geringe, was mit der Oberflächenform des Landes

[1] Vgl. Ankel, S. 92.

im Zusammenhang steht[1]. Dadurch ist die geringe Vegetation des Ḳôr bedingt, die nur da möglich wird, wo reichlichere Quellen den Boden bewässern bezw. nur so lange anhält, als die eigentliche Regenzeit dauert, die den einzelnen Thälern Wasser zuführt.

Welche Bedeutung diese klimatischen Verhältnisse Palästinas für seine Bewohner und ihr Leben haben mussten, ist leicht ersichtlich. Der oft schroffe Wechsel von starker Wärme bei Tage und verhältnissmässig nicht geringer Kälte bei Nacht mussten den Körper zur Ertragung von Hitze wie Kälte abhärten; die ziemlich hohe Durchschnittstemperatur und der nicht lange Winter überheben ihn der Mühe, durch besonders sorgfältig gebaute Häuser sich gegen die Kälte zu schützen, die primitivste Hütte, unter Umständen aus Gesträuch, aus Lehm oder gewöhnlichem Bruchstein reichte aus; ebenso genügte bei Tage dem einfachen Mann ein leichtes Hemd, während er bei der Nacht mit seiner Decke sich genügend erwärmen konnte. Das Land gab verhältnissmässig leicht seinen Ertrag, eine künstliche, besonderen Kraftaufwand fordernde Bewässerung, wie das in Aegypten der Fall war, kannte man nicht, vielmehr bewässerte Jahve selbst das Land Dt 11 10 ff., ohne den Regen blieb es unfruchtbar, eine Thatsache, welche sie immer von neuem an ihre Abhängigkeit von Jahve erinnerte.

§ 12. Gesundheitsverhältnisse[2].

Das Klima ist im Ganzen, trotz der oft schroffen Temperaturwechsel, gesund, nur die sumpfigen Niederungen auf den Ebenen von Akko und Saron und im Arḍ el-Hûle, sowie die Jordaneinsenkung mit ihrem von keinem kühlenden Wind berührten tropischen Klima machen eine Ausnahme. Zu gewissen Jahreszeiten sind auch alte Ortschaften auf dem Hochland gefährlich: Jahrhunderte alte Schuttmassen saugen im Winter bedeutende Regenmassen auf, die dann in den heissen Jahreszeiten verdunsten und Fieberluft schaffen[3]. Aber trotz der im Ganzen günstigen klimatischen und gesundheitlichen Verhältnisse finden wir doch seit der ältesten Zeit auf diesem Boden die

[1] Vgl. Ankel, S. 97.

[2] Trusen, Sitten, Gebräuche u. Krankheiten der alten Hebräer, 2. Auflage 1853. Leyrer in RE.[2] VIII 249 ff. Furrer in BL. III 583 ff. Kamphausen in HbA. 854 ff. Vgl. auch T. Pruner, die Krankheiten des Orients, Erlangen 1847.

[3] Vgl. Robinson, phys. Geographie, S. 306 ff. Tobler, Nazareth in Palästina 1868, S. 267 ff.

verschiedensten Krankheiten. Weil man aber in alter Zeit das Wesen einer Krankheit nicht tiefer zu erfassen suchte, sondern meist bei den augenfälligsten Symptomen stehen blieb, oft auch sehr verschiedene Krankheiten ähnliche Symptome haben, so ist es nach den uns im A. T. gegebenen Andeutungen oft sehr schwer, ja fast unmöglich, mit Sicherheit die dahinterliegende Krankheit zu erkennen. Von besonderer Bedeutung für Palästina, wie überhaupt für den Orient, sind die Hautkrankheiten, unter ihnen oben anstehend: der Aussatz[1] (צָרַעַת, oder weil derselbe in besonderer Weise als Strafe [Schlag] Gottes galt: נֶגַע, auch wohl weil seit ältester Zeit in Aegypten heimisch שְׁחִין מִצְרַיִם Dt 28 27 oder שְׁחִין רָע Dt 28 35). Er ist, wenn auch erblich, so doch nicht, wie man früher meist annahm, ansteckend. Bisweilen entwickelte er sich in Folge der durch Brandwunden eintretenden Kachexie Lev 13 24 ff. (vielleicht hat man auch den einfachen gangränosen Prozess von Brandwunden Aussatz genannt). Er beruht auf einer fehlerhaften Blutmischung in Folge eines Giftes, das zunächst entweder die Haut oder die Nerven angreift, im letzteren Fall erfolgt Gefühllosigkeit. Darnach unterscheidet man die tuberculöse oder tuberöse Form, auch knolliger oder knotiger Aussatz, und die anästhetische Form, auch glatter, trockener Aussatz. Jenem charakteristisch sind die zuerst röthlichen, hernach broncefarbenen oder weissen Knötchen, welche sich auf der gerötheten und hart gewordenen Haut bilden, sie stehen namentlich im Gesicht oft beerenartig bei einander. Einzelne verschwinden und hinterlassen eine Narbe, andere erweichen sich, brechen auf und sondern eine übelriechende, weissliche Flüssigkeit ab, die zu einer braunen Kruste wird, vgl. Job 7 5. Namentlich an den Unterschenkeln greifen die Geschwüre oft um sich und zerfressen die Muskeln bis zu den Knochen. Auch an Zunge und Gaumen setzen sich Knötchen oder Warzen fest, die Sprache wird dadurch stark beeinträchtigt, das Athemholen geschieht keuchend und mit Anstrengung Job 7 15, der Athem selbst ist übelriechend Job 19 17, die Augen werden von Triefsucht geplagt Job 16 16, Augenbrauen und Wimpern, meist auch das Kopfhaar, verlieren sich, die Seh- und Hörkraft nimmt ab. Im Innern schreitet die Zerstörung durch abnorme Entwicklung der Schleimhäute und Nervenumhüllung fort; oft wird auch der Kranke

[1] Hebra in Virchow's Specieller Pathologie, III 410 ff. C. Wolff in Bd. 26 von Virchow's Archiv für pathol. Anatomie S. 44 ff. Furrer in BL. I 317 ff. Kamphausen in HbA. S. 120 ff. Ueber die Verbreitung vgl. Hirsch, Handb. der hist. geograph. Pathologie, I 301 ff.

durch ein heftiges Jucken am ganzen Körper geplagt Job 2 8. Die Fälle, in denen der tuberculöse Aussatz akut verläuft, sind selten, meist beträgt die mittlere Dauer 9 1/2 Jahre. Langsamer verläuft der glatte oder anästhetische Anssatz. Statt der Knollen treten hier grössere Blasen von seriöseitrigem Inhalt, namentlich an Armen und Beinen, auf, welche von einer furchtbar gesteigerten Empfindlichkeit der Haut begleitet sind. Wenn die Blasen platzen, so hinterlassen sie oberflächliche Geschwüre und diese wiederum glatte weisse, etwas vertiefte Narben Lev 13 3. Diese Blasenausbrüche wiederholen sich oft Jahre hindurch, allmählich verschwindet die Empfindlichkeit der ganzen Haut und macht einer völligen Gefühllosigkeit Platz. Die Stimme bleibt zwar, aber Geschmack, Gesicht und Geruch verlieren sich; Augenbrauen, Wimpern und Kopfhaar fallen aus oder werden weiss. Besonders ergreift die Krankheit allmählich die Gelenke der Finger und Zehen, welche durch brandige Entzündung stückweise verloren gehen, ja selbst grössere Glieder fallen ab. Die mittlere Dauer dieses Aussatzes beträgt 18 1/2 Jahre. Beide Formen treten unter dauernden Fieberanfällen auf und meist machen Ruhr, Auszehrung, Nierenentzündung oder Erstickungsanfälle dem Leben des Erkrankten ein Ende.

Lev 13 29 ff. redet von einem besonderen Aussatz an Kopf und Bart (נֶתֶק), die Haare werden dünn und gelblich, das Mal selbst liegt tiefer als die umgebende Haut. Da von einem auf Kopfhaar und Bart lokalisirten Aussatz sonst nichts bekannt ist, so bleibt es zweifelhaft, woran zu denken ist, vielleicht an die Sykosis oder Bartfinne, bei der die Haare der erkrankten Stelle ihre ursprüngliche Farbe verlieren und schliesslich ausfallen. Neben den Eiterbläschen entstehen grosse zu Abscessen sich entwickelnde Knollen [1].

Krankheiten des Ausschlags gab es in Palästina verschiedene. Im A. T. werden erwähnt: ספחת Lev 13 2, bei dem sich lichte Stellen (בְּהָרוֹת) auf der sonst dunklen Haut der Israeliten zu zeigen pflegten. Wie sich ספחת von בֹּהַק Lev 13 39 unterscheidet, ist nicht klar, denn auch das ist ein Ausschlag mit weislichen Flecken; vielleicht ist jenes Collectivum für die verschiedensten Formen des Ausschlags.

יַלֶּפֶת ist von den Uebersetzungen als „Flechte“ gedeutet Lev 21 20 22 22; vielleicht ist es allgemeine Bezeichnung für die Krankheiten, die durch Pustel- oder Schuppenbildung sich auszeichnen und wohl meist an den von der Kleidung nicht verhüllten Stellen des Körpers auftreten, vgl. Lev 21 20.

[1] Vgl. Furrer BL. III 585. Hebra a. a. O. S. 524.

גָּרָב ist die Krätze, ein offenbar viel verbreitetes Uebel Dt 28 27 [1], ebenso חֶרֶס Dt 28 27 ohne dass wir freilich etwas über den Unterschied sagen könnten, vgl. LXX ψώρα ἄγρια καὶ κνήφη. Vulg. scabies et prurigo [2].

Unter den sexuellen Erkrankungen ist zuerst der Schleimfluss (זוב) zu erwähnen Lev 15 2 ff., vgl. Num 5 2 II Sam 3 29): während der Krankheit floss Schleim aus dem männlichen Gliede oder es wurde in Folge der Krankheit verstopft. Weder ist an Samenabfluss (Hieronymus), vgl. v. 16 ff., noch an Hämorrhoiden, vgl. v. 19, zu denken, sondern an die unter dem Namen „Tripper" bekannte Erkrankung der Harnröhre, bei der durch die verstärkte Absonderung von Harnröhrenschleim die Mündung der Harnröhre verschlossen wird Lev 15 3. Dasselbe Gesetz Lev 15 25 ff. nimmt auch auf den aussergewöhnlichen Blutfluss der Weiber Rücksicht Lev 15 25—30.

Ob syphilitische Erkrankungen schon den Israeliten bekannt waren, ist fraglich, sichere Beweise dafür lassen sich kaum beibringen. Man hat wohl auf Num 25 9 verwiesen, wonach 24 000 Israeliten in Folge ihrer Unzucht mit den Moabitinnen gestorben seien, doch lässt diese Stelle ebensogut eine andere Erklärung zu wie die Dt 28 27 I Sam 5 6 9 12 6 4 f. erwähnten עפלים, welche nicht nothwendig contagiöse Feigwarzen, die sich bei Syphilitischen an den Genitalien und am After entwickeln, sein müssen (Furrer), andere denken an Pestbeulen.

Unter den Infectionskrankheiten nimmt die Pest (דֶּבֶר) die erste Stelle ein, neben Hunger und Schwert die schwerste Strafe, die Jahve über sein Volk verhängt, vgl. Dt 28 21 Jer 14 12 24 10 Ez 5 12 14 19 u. s. w. Meist ist ihr charakteristisch das Anschwellen der Lymphdrüsen, daher Bubonenpest genannt. Namentlich zeigen sich diese mit heftigem Schmerz verbundenen Beulen (עפלים) in der Leistengegend, seltener in der Achselgegend und am Halse. Zertheilen sie sich nicht, so gehen sie in Eiterung über, die Geschwulst bricht nach 8—10 Tagen auf und vernarbt in 3—4 Wochen. Seltener als diese Bubonen sind die besonders an den Beinen, am Gesäss und im Nacken auftretenden Karbunkeln, welche häufig gut verlaufen. Während beim ersten Auftreten der Krankheit 70—90 vom Hundert sterben, nimmt die Sterblichkeit allmählich immer mehr ab. Wie dem

[1] Vgl. de Lagarde, ges. Abhandl. 217 22—25.

[2] In Syrien und Aegypten sind mehrere Formen bekannt. Vgl. Pruner a. a. O. S. 142 ff. Tobler, Beitrag zur medicin. Topographie Jerus's 1855, S. 46, Nazareth in Palästina 1868, S. 274.

Aussatz so steht auch der Pest die heutige medicinische Wissenschaft ziemlich rathlos gegenüber[1].

Fieber sind gewiss im Alterthum so häufig gewesen wie noch heute in Palästina, ROBINSON weist darauf hin, dass in Jerusalem fast das ganze Jahr Fiebererkrankungen nicht aufhören, kein Alter und Stand ist davor geschützt; nicht minder herrschen sie an anderen Orten, namentlich im Ḳôr, z. B. bei Jericho[2]. Das A. T. hat vier Namen, welche die Fieberhitze bezeichnen, ohne dass freilich zu sehen wäre, wie sie sich im Einzelnen unterscheiden[3]: דַּלֶּקֶת Dt 28 22 חַרְחֻר Dt 28 22 קַדַּחַת Lev 26 16 Dt 28 22 und רֶשֶׁף Dt 32 24 Hab 3 5, von denen קַדַּחַת an beiden Stellen, wo es sich findet, שַׁחֶפֶת neben sich hat, das „Auszehrung, Schwindsucht" bezeichnet, doch können wir die Krankheit nicht genauer bestimmen, vgl. רָזוֹן Jes 10 16. Auch Augenentzündungen kamen wie noch heute so in alter Zeit in Palästina vor: sie sind theils die Folge der grossen Hitze und der dadurch verursachten Hyperämie des Gehirns, theils der Seeluft und des nächtlichen Thaus, auch des Flugsandes, und oft haben solche Entzündungen Erblindung zur Folge. Im A. T. werden diese Erkrankungen zwar nicht erwähnt, wohl aber hören wir oft von Blinden, vgl. Lev 19 14 Dt 27 18.

Für die Ruhr, welche heute an den Gestaden des Mittelmeers sehr verbreitet ist, vgl. TOBLER, Nazaret in Palästina, S. 274, fehlt uns im A. T. eine Bezeichnung, gewiss aber fand sie sich schon in alter Zeit in Palästina, vielleicht ist bei der Erkrankung des Königs Joram, des Sohnes des Josaphat II Chr 21 15 18 f., an Ruhr zu denken, genauer an die chronische Dysenterie, während andere diese Krankheit des Joram mit der Darmeinschiebung (intussusceptio) identificiren. — Ein im Orient nicht ganz seltenes[4] Uebel ist der Sonnen-

[1] LIEBERMEISTER in Ziemssen's Handbuch II, 1 S. 451 ff., Leipzig 1874. GRIESINGER in VIRCHOW's Handbuch II 2 §§ 351 ff. PRUNER a. a. O. S. 387 ff. MOLTKE, Briefe über Zustände und Begebenheiten in der Türkei 1835—39, Berlin 1877, S. 110 ff. Vgl. KAMPHAUSEN in HbA. S. 1173 f. FURRER in BL. IV S. 479 ff.

[2] Vgl. RUSSEL, Naturgesch. von Aegypten II, 186 ff. TOBLER, Beiträge zur medicin. Topographie von Jerus., S. 32 ff. ROBINSON, physisch. Geographie, S. 307 ff. und Palästina II 453 506 526.

[3] LXX. geben קדחת und דלקת durch „Hitze und Kälte" wieder, denken also wohl an das Wechselfieber, das bei weitem am häufigsten noch heute in Palästina auftritt, vgl. Jos ant 13 15 5, sprachlich lässt sich die Uebersetzung nicht rechtfertigen.

[4] Vgl. ROBINSON, II 526.

stich (מַכַּת־שֶׁמֶשׁ Ps 121 6), vgl. Jes 49 10 Jon 4 8 Jdth 8 3, der leicht tödtlich wirkt, wenn er das Gehirn getroffen hat, es tritt in Folge von Hyperämie Entzündung der Gehirnhaut und meist zwischen dem 3. und 7. Tag der Tod ein. — Woran bei der II Chr 16 12 erwähnten Fusserkrankung des Asa zu denken ist, bleibt fraglich, vielleicht ist die noch heute im Orient vorkommende Fussgicht gemeint [1].

Krankheiten des Nervensystems treten uns schon im A. T., besonders häufig freilich im N. T., entgegen. Dahin gehören zunächst Schlagflüsse, welche im Orient besonders beim Eintritt der heissen Jahreszeit und unter dem Einfluss des Chamsinwindes sich einstellen. Von einem solchen Schlagfluss wurde Nabal getroffen, der nach 10 Tagen starb I Sam 25 37, vgl. auch I Makk 9 55 f.; vielleicht gehört auch II Sam 6 7 hieher. Partielle Lähmungen, sei es in Folge von Apoplexie oder hysterischer Paralyse, oder auch von Gicht, treten uns in den παραλυτικοί, παραλελυμένοι des N. T.'s entgegen; Epilepsie in den Mondsüchtigen σεληνιαζόμενοι Mtth 4 24 17 15, vgl. Mrc 9 17 ff. Luc 9 38 ff.; im A. T. hören wir von einer Lähmung nur bei Mephiboset, der fünfjährig, in Folge eines Falles, hinkend geworden war, vielleicht hatte er sich eine partielle Lähmung der motorischen Nerven zugezogen, möglich auch, dass eine dauernde Verrenkung eingetreten war II Sam 4 4. — Geisteskrankheiten treten in Folge von Störungen im Centralnervenapparat im Gehirn auf. Eigenthümlich ist die im A. T. uns entgegentretende Anschauung, nach der man im Gebahren des Wahnsinnigen das Walten einer höheren, göttlichen Macht sah, wie das Volk andererseits den vom Geiste Gottes Erfüllten, über die Alltäglichkeit des Lebens hinausgehobenen und mit heiliger Begeisterung erfüllten wahnsinnig (מְשֻׁגָּע) nannte Hos 9 7 Jer 29 26 II Reg 9 11. Daher unternimmt es David sich wahnsinnig zu stellen, er geberdete sich wie ein Rasender (וַיִּתְהוֹלֵל), trommelte gegen den Thorflügel und liess seinen Speichel in den Bart herabfliessen, um sich so vor dem Hasse der Gatiter zu retten I Sam 21 13 ff. Eine besondere Form der Geisteskrankheit ist die intermittirende Schwermuth, an der Saul litt I Sam 16 14 ff. 18 10 19 9 f. Vielleicht kam auch bei den Israeliten jene eigenthümliche Form von Melancholie vor, bei welcher der Kranke sich in ein Thier verwandelt glaubt (insania lupina s. zoanthropica); so würde sich die

---

[1] Vgl. Tobler, Beitrag zur medicin. Topographie von Jerus, S. 40. Pruner a. a. O. S. 319.

Darstellung des Danielbuches betreffs des Nebucadnezar begreifen, vgl. HITZ zu Dan 3 31 ff. Selbstmorde in Folge von Schwermuth finden sich im A. T. nicht; die, welche erwähnt werden, haben andere Ursachen.

§ 13. Mineralien.

Bei der eigenthümlichen geologischen Beschaffenheit Palästinas — die Küste bis zum Gebirge Schwemmland, das Gebirgsland zu beiden Seiten des Jordan mit Einschluss des Ṛôr im Wesentlichen der Kreideformation zugehörig — ist es begreiflich, dass das Land an Mineralien arm ist. Nur der Libanon hat Mineralerze, hier giebt es Spateisen, Rotheisenstein, Thoneisenstein und Sphärosiderit in grosser Menge. Die Israeliten waren wohl mit der Gewinnung des Eisens aus diesen Erzen vertraut, hören wir doch im A. T. öfter von „eisernen Oefen", d. h. Oefen zum Schmelzen von Eisen (כּוּר בַּרְזֶל) Dt 4 20 Jer 11 4 I Reg 8 51, vgl. Jer 6 29 Ez 22 20. Diese Oefen waren offenbar denen ähnlich, die noch heute in Kesruan zu diesem Zweck gebraucht werden: sie werden als 3 Meter hohe, aus Bruchsteinen erbaute, mit Lehm verschmierte konische Oefen beschrieben, die an der Basis 1 m, an der Gicht 35 cm messen. Mit ungeheuerer Verschwendung der Holzkohle und dem Verluste des halben in den Erzen enthaltenen Eisens wird dasselbe hier wohl heute noch wie vor Jahrtausenden gewonnen. Diese Art der Eisengewinnung ist mit eine der Ursachen für die Entwaldung des Libanon.

Im Zusammenhang mit den basaltischen Tuffen stehen die Erdharze und Oele, welche seit den ältesten Zeiten im Norden bei Ḥaṣbêja im W. et-Teim und im Süden in der Nähe des toten Meeres gewonnen werden. Im Alterthum war das palästinensische Erdpech (חֵמָר, כֹּפֶר) hochgeschätzt, es wurde theils als Mörtel bei Bauten Gen 11 3, theils zur Verdichtung von Kähnen etc. Ex 2 3 verwandt. Besonders bei den Aegyptern fand es bei der Einbalsamirung Verwendung, auch hören wir dass es als Arzneimittel gebraucht wurde (Jos. hell. jud. 4 8 4). In besonders grossen Massen schwimmt das Erdöl nach Erdbeben auf der Oberfläche des toten Meeres (ROBINSON, Paläst. II, 463 ff.), es verdichtet sich hier und wird zu einer pechartigen Masse. Schwefel (גָּפְרִית) kommt in dem Kalk- und Kreidemergel in der Umgegend des toten Meeres vor, namentlich am nordwestlichen Ufer des toten Meeres finden sich öfters Stücke bis zur Grösse einer Nuss; nach Jos. soll auch in der Umgegend von Machaerus Schwefel vorgekommen sein (bell. jud. 7 6 3), wahrschein-

lich hat er in versiegten alten Schwefelquellen seinen Ursprung[1]. Salz (מֶלַח) bezogen die Israeliten vom toten Meer (daher יָם הַמֶּלַח). Es findet sich hier in der Form von weisslichen Krystallen an den Rändern des Sees und nach den Ueberschwemmungen in den Bächen und Gräben (Ez 47 11 Zeph 2 9), in denen das starksalzhaltige Wasser verdunstet; eigentliches Steinsalz bot der an der Südspitze des toten Meeres gelegene etwa 2 ½ Stunden lange Salzberg (Ǵ. Usdum), vgl. Gen 19 26 Sap 10 7. — Grosse Bedeutung hatte der Thonmergel namentlich des Jordanthales. Aus diesem Thon (חֹמֶר), meist mit Stroh vermischt, wurden Backsteine (לְבֵנָה) Gen 11 3 Ex 1 14 Ez 4 1, allerlei Töpfergeräthe (כְּלֵי חֹמֶר) Jes 29 16 45 9 64 7 Jer 18 4 6 und die zum Erzguss nöthigen Formen I Reg 7 46, bisweilen auch wohl ein Siegel Job 38 14 verfertigt.

§ 14. Flora[2].

Die Flora Palästina's trägt keinen einheitlichen Charakter, vielmehr lassen sich drei in ihrer Vegetation verschiedene Striche unterscheiden, welche den oben besprochenen drei klimatischen Regionen entsprechen: 1) die Küste gehört der Mittelmeerflora an, hat also denselben Charakter wie Spanien, Algerien, Sicilien; von Sträuchern sind ihr Oleander und Myrthe, von Bäumen die Pinie und der Oelbaum, von Blumen Tulpen, Anemonen und einjährige Gräser charakteristisch. Gewisse Modificationen, die am stärksten gegen Aegypten hin sich geltend machen, treten freilich hervor. 2) Mit dem Anfang des eigentlichen Plateaus beginnt die orientalische Steppenvegetation und zwar bildet der Kamm des Gebirges Juda die Scheidelinie, was

---

[1] Vgl. Fraas, ZDPV. II 113 ff.

[2] Ol. Celsius, Hierobotanicum s. de plantis sacrae scripturae, Ups. 1745. Fr. Hamilton, La botanique de la Bible, Nice 1871. J. Smith, Bible plants, their history etc., London 1878. H. B. Tristram, Flora and Fauna (in The Survey of Western Palestine) u. the natural History of the Bible, London 1873. Hart, The Flora and Fauna of Sinai, Petra and Wady ʿArabah, London 1891 (ebenfalls Theil des Survey). C. J. v. Klinggräff, Palästina und seine Vegetation, Oestreich. Botan. Zeitschr. 1880. J. H. Balfour, The Plants of the Bible, London 1885, new-edit. Boissier, Flora orientalis, V Bd. 1884. L. Anderlind, Ackerbau und Thierzucht in Syrien bes. in Pal., ZDPV. IX 1 ff. — Die Cedern auf dem Libanon, ZDPV. X 89 ff. — Die Fruchtbäume in Syrien bes. in Pal., XI 69 ff. — Die Rebe in Syrien insbes. in Pal., XI 160 ff. P. Ascherson, Cephalaria syriaca und die bibl. ζιζάνια, ZDPV. XII 152 ff. Löw, Aramäische Pflanzennamen, Leipzig 1881. O. Ankel, Grundzüge der Landesnatur des Westjordanlandes, Frankfurt a. M. 1887 S. 100 ff. Vgl. die Artikel in BL. und HbA. und Baedeker, Syrien u. Paläst., 3. Aufl. 1891 S. LVI ff.

östlich von ihr liegt, gehört der orientalisehen Flora an: das starke Zurücktreten der Baumvegetation, eine grosse Mannigfaltigkeit der Arten, Dürre und Dornigkeit der Buschgewächse, schnell verblühende kleine Frühlingspflanzen, im Sommer eine grosse Zahl eigenthümlicher Distelarten bei völligem Absterben des übrigen Grüns — das bildet das Charakteristikum der orientalischen Flora. 3) Wegen seines winterlosen ausserordentlichen heissen Klimas hat das Jordanthal eine durchaus tropische Vegetation, welche der von Nubien am nächsten kommt. Besonders findet sich hier eine gummiliefernde Akazie, die Papyrusstaude, die Dattelpalme u. s. w. — Im Ganzen ist das Land ein fruchtbares und war es im Alterthum gewiss noch vielmehr; dennoch würde mau irren, wenn man meinte, dass das Land viel mehr als den eigenen Bedarf deckte. Bei der einst viel zahlreieheren Bevölkerung konnte an grösseren Export von Landesartikeln schwerlich gedaeht werden. An eigentlichen Wäldern ist Palästina zweifellos nie reich gewesen. Zwar ist oftmals von יַעַר die Rede, aber in vielen Fällen ist dabei weniger an zusammenhängenden Hochwald als vielmehr an Unterholz zu denken, vgl. Jes 9 17. Heut hat eigentlieh nur der nördliche Theil West-Palästina's, und zwar der Karmel und die Gegend von Nazaret grössere Wälder; reieher sind sie jenseits des Jordans in dem alten einst wegen seiner Wälder gepriesenen Gilead und Basan, die aher nicht mehr auf der Höhe der alten Zeit stehen, denn früher reich bewaldete Strecken sind jetzt zum baumlosen Weideland geworden, wie denn auch die herrlichen Waldungen des Libanon, aus denen die Israeliten für ihre grossen Praehtbauten ihr Bauholz bezogen, heute stark gelichtet sind, vgl. § 13.

1. Unter den Bäumen, welche sich in Palästina finden, sind zu erwähnen 1) solehe, deren Früchte irgend wie Verwendung fanden a. אֱגוֹז Cant 6 11 der mit seinem Namen aus Persien nach Palästina gekommene Nussbaum (Juglans regia), der zur Zeit des Jos. am Ufer des Sees Genezaret, heute in galiläisehen Distrikten, in Gilead und zum Theil auch in Judäa sich findet, b. der Pistacienbaum (Pistacia vera L.), der 5—10 m hoch wird, mit glattem grünem Stamm; er hat graugrüne, würzig-duftende Fiederblätter mit 3—5 ovalen Blättchen und weisslichen Blüthen; Staub- und Fruchtblüthen stehen auf versehiedenen Bäumen, jene in Kätzchen, diese in Trauben an den äussersten Zweigen, die Befruchtung geschieht wie bei den Palmen häufig auf künstliehe Art; die im Oktober reifenden Früehte (בָּטְנִים Gen 43 11) haben einen öligen, aussen röthlichen, innen blassgrünen Kern. Aus Palästina scheint

der Baum so gut wie ganz verschwunden (ZDMG. XII S. 502); c. זית der Oelbaum (Olea europäa), einer der zur Mediterranflora gehörigen Bäume, der im Alterthum wohl noch reichlicher cultivirt wurde wie heute: unter den Hauptproducten Palästinas erscheint das Oel Dt 32 13 33 24 u. ö., das auch ausgeführt wurde, vgl. Hos 12 2 Ez 27 17 I Reg 5 25 Esr 3 7. Der Baum wird 6—12 m hoch, hat einen kernigen, oft krummen Stamm mit sehr rissiger grauer Rinde. Die fast stillosen, lanzettförmigen, ledrigen, steifen Blätter stehen paarweise und haben oben eine mattgraue, unten eine weissliche Farbe. Die Frucht ist länglich rund, von der Grösse einer Kirsche und wird vor der völligen Reife geerntet, weil ihr Oel dann am feinsten schmeckt. Das feinste Oel wurde an den nur zerstossenen Oliven gewonnen, die man in einen Korb legte, unter dem man das von selbst auslaufende Oel sammelte (שֶׁמֶן כָּתִית Ex 27 20 I Reg 5 25, שֶׁמֶן רַעֲנָן Ps 92 11); das gewöhnliche Oel wurde durch Treten der Oliven in der Kelterkufe gewonnen, vgl. Mich 6 15 Jo 2 24 Job 24 11. Reife Oliven wurden roh oder eingemacht gegessen[1]. d. רִמּוֹן Granatbaum (Punica Granatum L.), ein wildwachsender Baum, der eine Höhe von 5—6 m erreicht; seine dornigen Zweige mit ihren lanzettförmigen, schöngrünen Blättern bilden eine dichte Krone, die einzelstehenden fünfblättrigen Blüthen sind durch ihre prächtige hochrothe Farbe bekannt. Der Granatapfel, eine apfelförmige rothe Frucht von 5—10 cm Durchmesser, hat innen, auf 9—10 Fugen vertheilt, eine grosse Zahl saftreicher Fruchtkerne, welche in einer breiigen Fleischhülle den eigentlichen Samen enthalten. Jener Saft ist eine im Orient sehr beliebte Erquickung, man bereitete aus ihm auch eine Art Obstwein Cant 8 2 Plin. hist. n. 14 19. e. שָׁקֵד, לוּז Gen 30 37 Mandelbaum (Amygdalus communis L.), ein bis zu 5 m hoher Baum, der schon Ende Januar, Anfangs Februar aus schuppigen Knospen die fast stiellosen, meist sehr dichtstehenden, fünfblättrigen Blüthen treibt, während sich die lanzettförmigen, gezahnten Blätter erst später entwickeln; noch nicht entfaltet ist die Blüthe rosenroth, entfaltet weiss und roth. Die Früchte sind oval und zwar steckt der süsse oder bittere Kern in einer filzigen und brüchigen Schale. f. שִׁקְמָה Maulbeerfeigenbaum (ficus sycomorus L.) wird 12—16 m hoch mit zahlreichen horizontal sich ausstreckenden Aesten, so dass der Baum

[1] In Syrien bilden sie noch jetzt ein häufiges Nahrungsmittel, man legt sie entweder zuvor in Salzwasser oder in eine Auflösung von einem Theil Kreide und zwei Theilen Laugensalz, letzteres um ihnen den bitteren Geschmack zu nehmen.

sehr reichlichen Schatten giebt. Die mit Wolle überzogenen, schmutzig weissen und grüngestreiften, über zolllangen kernlosen Feigenfrüchte, sitzen in Trauben unmittelbar am Stamm oder an grossen Aesten. Um sie geniessbar zu machen, müssen sie gegen die Zeit der Reife hin geritzt werden (בּלס Am 7 14, vgl. de Lagarde, Mittheil. I 68f.), damit ein Theil des herben Saftes abfliesst. Das Holz war in Palästina das gewöhnliche Bauholz Jes 9 9 I Reg 10 27. g. תְּאֵנָה Feigenbaum (ficus carica L.) erreicht eine Höhe von 5—10 m und giebt mit seiner dichten Belaubung reichlichen Schatten, vgl. I Reg 5 5 Mich 4 4. Die zahlreichen kleinen Blüthen sind in einer fleischigen Hülle verborgen und zwar haben die männlichen Blüthen ein dreitheiliges Perigon und drei Staubgefässe, die weiblichen ein fünftheiliges Perigon und zwei Narben. Die Befruchtung erfolgt gewöhnlich durch die Feigengallwespe, die ihre Eier in die männlichen Blüthen legt, die ausgekrochene Brut fliegt dann in die weiblichen und nimmt den Blüthenstaub mit hinüber. Es giebt zweierlei Früchte 1) die Frühfeigen (בִּכּוּרָה), die am alten vorjährigen Holz sitzen und Ende Juni reifen; 2) die Spätfeigen (תְּאֵנִים), die an den neugetriebenen Zweigen in den Blattwinkeln nacheinander hervorwachsen und zur Reife kommen; die in Kuchenform zusammengepressten getrockneten Feigen waren als דְּבֵלָה schon den Israeliten bekannt. Der medicinische Gebrauch der Feigen wird Jes 38 21 II Reg 20 7 erwähnt und war im ganzen Alterthum bekannt (Plin. h. n. 23 63). h. תָּמָר, die Dattelpalme (Phoenix dactylifera L.), ein der subtropischen Vegetation angehöriger Baum, welcher daher nur am See Genezaret und im Ḡôr, besonders bei Jericho und am toten Meere, Früchte zur Reife brachte, wenn er auch an andern Stellen sich fand. Der Baum erreicht eine Höhe von 25 m und ist nur an der Spitze mit 40—80 immergrünen Fiederblättern (כִּפָּה) versehen; an der starken Hauptrippe stehen lange, schmale, blassgrüne Blättchen. Bekannt ist die meist künstliche Befruchtung des Baumes. Die pflaumartigen, mit feiner röthlicher Haut umkleideten Beeren haben ein süsses, weiches Fleisch, das einen länglichen harten Kern umgiebt und stehen in grossen Trauben bei einander. i. תַּפּוּחַ, wahrscheinlich der Apfelbaum, ein wegen seiner schmackhaften und lieblich duftenden Früchte besonders geschätzter Baum Jo 1 12 Cant 2 3 8 5, vgl. 7 9 Prov 25 11. Andere denken freilich bei תפוח mehr an den ebenfalls in Palästina vorkommenden Quittenbaum (Pyrus Cydonia); vielleicht umfasste der Ausdruck beide Bäume [1]. Jedenfalls zeigen die verschiedenen Orts-

[1] Delitzsch zu Prov 25 11 dachte an die Citronatcitrone, Tristram an die

namen תַּפּוּחַ, dass der Baum in Palästina mannigfach cultivirt wurde. k. Johannisbrodbaum (Ceratonia siliqua L.) wird freilich im A. T. nicht genannt — nur Luc 15 16 erwähnt seiner Früchte — aber wahrscheinlich ist das nur zufällig. Der Baum wird bis zu 10 m hoch, hat einen dicken graden Stamm mit brauner oder grauer Rinde und eine immergrüne dichte Laubkrone. Auch bei diesem Baume stehen männliche und weibliche Blüthen auf verschiedenen Bäumen und es muss ein Staubblüthenast in den Fruchtblüthenbaum eingepfropft werden. Die am Ende hornartig gekrümmten Schalenfrüchte enthalten ein süsslich schmeckendes zuckerhaltiges Mark, welches die harten braunen Bohnen umgiebt. Sie sind seit alter Zeit ein beliebtes Futter für das Vieh, während der Mensch sie nur getrocknet oder geröstet geniessen kann. Getrocknet bilden diese Schoten einen bedeutenden Handelsartikel.

2. Bäume bezw. Sträucher, die wegen ihres Harzes Bedeutung hatten: a. אֵלוֹן, אֵלָה [1], die Terebinthe (Pistacia terebinthus L.), zur Mediterranflora gehörig, wird in Palästina bis zu 5 m hoch. Sie hat einen starken, knorrigen Stamm, zahlreiche lange Aeste mit schmalen Zweigen, Fiederblätter mit 7 oval lanzettförmigen, anfangs rothen, dann glänzend dunkelgrünen Blättchen, die in Palästina im Winter abfallen, erst weiter südlich ist der Baum immergrün. Die männlichen und weiblichen Blüthen stehen auf verschiedenen Bäumen; die Frucht ist eine kleine ovale Nuss, doch hängen diese Nüsschen in traubenartigen Büschen herab, sie liefern ein treffliches Speiseöl. Das echte wohlriechende Terpentinharz wurde gewonnen, indem man am Stamm und an den Aesten Rindenstreifen losschälte und das aus der Wunde schwitzende Harz sammelte. b. אֵשֶׁל, die Tamariske (hauptsächlich in Betracht kommend tamarix orientalis oder articulata), ein immergrüner Baum mit dünnen, mit kleinen schuppenförmigen Blättchen versehenen Zweigen, seitlich stehenden Blüthen-

---

Aprikose (Survey of W. Pal., IV 294), noch andere an die Orange, doch wurden die Juden mit Orangen- und Citronenbäumen wohl erst im Exil bekannt. Vgl. W. R. Smith, Journ. of Phil., XIII 65 f.

[1] Die Namen אַיִל, אֵלָה, אַלּוֹן, אַלָּה, אֵלוֹן, in unserem M. T. bezeichnen meist den heiligen Baum ohne besondere Unterscheidung der Arten, im Aram. ist אילן der Baum schlechthin. Offenbar umfassten die Ausdr. nicht nur Eiche und Terebinthe, sondern auch die Palme, denn die Jdc 4 5 erwähnte תֹּמֶר דְּבוֹרָה ist offenbar identisch mit אלון בכות Gen 35 8, viell. auch mit אלון תבור 1 Sam 10 3. אילם hat wahrscheinlich seinen Namen von den 70 dort sich findenden Palmen Ex 15 27 und viell. ebenso אילת. Vgl. Dillm. zu Gen 14 6. Baudissin, Studien, II 185 Anm. 1. Wellhausen, Proleg.[2] S. 248 Anm.

ähren mit kleinen fünfzähligen blassrothen Blumen und vierklappigen Samenkapseln. Zu der Tamariskenart gehört auch tamarix mannifera, welche nach reichlichem Frühlingsregen aus den Zweigen eine süsse, klebrige Flüssigkeit in warmen Nächten ausschwitzt, die an den Zweigen oder auf dem Boden zu kleinen runden weissen oder gelben Körnern gerinnt. Man identificirt dieses Harz mit dem Manna der Israeliten. c. בֹּשֶׂם Die Balsamodendren, welche alle Blüthen mit glockenförmigem viertheiligem Kelch, vier Blumenblättern, und acht Staubfäden haben (Balsamodendron gileadense Kth. Amyris gileadense L. u. s. w.)[1]. Der Baum gehört der subtropischen Zone an und wuchs nur in der Umgebung des toten Meeres und im südlichen Jordanthal; durch Ritzen der Stämme mit einem scharfen Stein wurde der Saft gewonnen (Jos. ant. $8_{6\,6}$ $9_{1\,2}$ $15_{4\,2}$ bell. jud. $1_{6\,6}$ $4_{8\,3}$ Plin. h. n. 12_{54}). d. Die Cistrosen (Cistus creticus, Cistus salvifolius u. a.) ein Strauch mit einfachen spatelförmigen, oben dunkelgrünen, unten weisslichen und filzigen Blättern, einzelnen an den Zweigenden stehenden fünfzähligen rosenrothen, hellgelben oder weissen Blüthen und fast runden fünf- bezw. zehnfächrigen Kapseln, die den Samen enthalten. Von diesem cistus kam ein Gummiharz, das wahrscheinlich dem hebräischen לֹט entspricht. e. Astragalus (Astragalus verus, A. gummifer u. a.) strauchartige Pflanzen mit vielen abwärtsstehenden Aesten, der Stiel der Blättchen läuft in einen Dorn aus, der an den Zweigen zurückbleibt, wenn die Blättchen abfallen. Der Strauch schwitzt eine schleimige Substanz aus, die an der Luft zu kleinen wurmförmig gewundenen Klümpchen erhärtet, der sogenannte Tragakanth = נְכֹאת f. Mastixbaum (Pistacia lentiscus) ein immergrüner, etwa 5 m hoher Baum mit zehn- und achtfiedrigen Blättern und in Rispen stehenden Blüthen. Er schwitzt ein durchsichtiges, blassgelbes wohlriechendes Harz aus, wahrscheinlich = צֳרִי, was andere[2] freilich vom Harz des g. Storax verstehen (Styrax officinalis, meist mit לִבְנֶה Gen 30_{37}f. Hos 4_{13} zusammengestellt). Der Baum wird 4—6 m hoch, hat zahlreiche innere, mit gestielten eirunden unten filzigen Blättern besetzte Zweige. Aus dem Stamm fliesst von selbst oder nach gemachten Einschnitten das weiche, durchsichtige, blass- oder braunrothe, scharf schmeckende und angenehm riechende Harz aus, das bisweilen auch mit dem Ex 30_{34} erwähnten נָטָף zusammengestellt wird.

[1] Vgl. HbA. S. 144 f.

[2] de Lagarde, Mittheil., I 234 f. 384. Vgl. Halévy, Journ. As. 7, t. 4_{498} f.

3. Sonstige Bäume: a. Eichen (אלה, אלון[1]) gab es in alter Zeit in Palästina noch mehr als heute, wo namentlich von Eichenwaldungen nur geringe Reste übrig sind. Am häufigsten findet sich die Steineiche (Quercus ilex, meist mit תִּרְזָה identificirt Jes 44 14), die in Wäldern in Gilead und Basan vorkommt, auf den Bergen Judas und am Karmel nur in Büschen, weil das Kleinvieh die jungen Triebe immer wieder abfrisst; es ist ein immergrüner Baum von mässiger Höhe mit kleinen ovalen scharf gezahnten mattgrünen steifen Blättern, deren Unterseite mit weisslicher Wolle bedeckt ist. Die ovalen Eicheln sind essbar. Eine solche Steineiche ist die Abrahamseiche bei Hebron. Eine zweite Art ist die Knoppereiche (Quercus aegilops oder Valonea) mit abfallenden, eingekerbten Blättern. Sie bildet den Wald von Tabor und an sie ist wohl bei den Eichen Basans Jes 2 13 u. ö. zu denken. Sie hat grosse dicke Eicheln, welche die Araber essen, ihre Kapseln werden unter dem Namen Valonia als Färbemittel exportirt. Eine dritte Art, die aber jetzt nur als Busch auf dem Karmel und in Ober-Galiläa vorkommt, ist die Galläpfel- oder Knorpeleiche (Quercus infectoria) mit abfallenden unter der Oberfläche weisslichen Blättern. An ihren Zweigen bilden sich durch den Stich der Gallwespe die besten Galläpfel (türkische G.). b. אֶרֶז die Ceder steht unter den Nadelhölzern der Lärche am nächsten; sie hat besonders weit sich ausbreitende Aeste mit hängenden Zweigen, die zolllangen steifen Nadeln stehen in Büscheln von mehr als 20 beisammen; gelbe fingerdicke Kätzchen sind die männlichen, kleinere, anfangs rothe, schliesslich hellbraun gefärbte ovale Kegel sind die weiblichen Blüthen, aus ihnen entstehen die aufrecht stehenden rothen Zapfen. Der Baum war einst auf dem Libanon zahlreich vertreten, er gab das kostbare Bauholz für Palast und Tempel zu Jerusalem. II Sam 5 11 7 2 I Reg 5 16 ff. Jer 22 14 f. Esr 3 7. c. בְּרוֹשׁ Die Cypresse (Cupressus sempervirens L.), zu den Coniferen gehörig, mit dichter schmal kegelförmiger Krone. Die kleinen spitzen Blätter liegen dachziegelförmig übereinander; die Frucht besteht aus einem kleinen Zapfen, unter dessen Schuppen die zahlreichen ungeflügelten Samen liegen. Das Holz war von grosser Dauerhaftigkeit und fand mannigfache Verwendung: als Bauholz I Reg 6 15 34, zu Lanzenschäften Nah 2 4 u. s. w.[2]. d. עֲרָבִים meist von der Bachweide ver-

---

[1] Vgl. S. 63 Anm. 1.

[2] Seine Verwendung zu Saiteninstrumenten II Sam 6 5 verdankt er nur einem Textfehler, es ist עֹז וּבְשִׁירִים statt עֲצֵי בְרוֹשִׁים zu lesen. Vgl. 1 Chr. 13 8.

standen, deren Zweige zu dem Lulab des Laubhüttenfestes verwandt wurden Lev 23 40. Wetzstein hat aber den Baum mit der Populus Euphratica identificirt, welche die heutigen Araber Ṛarab nennen; während bei ihnen die Weide Ṣafṣâf heisst. Da Ṛarab nur im Ṛôr und in den niedrigsten Partien der Seitenthäler vorkommt, so ist jene Ansicht Wetzstein's mit Rücksicht auf Lev 23 40 nicht ohne Bedenken. e. der Ez 17 5 erwähnte צַפְצָפָה ist zweifelhafter Bedeutung, meist versteht man nach dem Arabischen darunter die Weide. f. עַרְמוֹן Platane (Platanus orientalis) zeichnet sich durch niedern geraden Stamm, abfällige Rinde (daher der hebräische Name), grosse Blätter und dichte Belaubung aus. Die Blüthen und die wolligen Samen hängen in kugelrunden Büscheln, welche bei der Reife auseinander fallen, an dünnen Stielen herab. g. שִׁטָּה Akacie, eine in mehr als 200 Arten vorkommende Baum- und Strauchart, welche einzelne oder in Trauben stehende kugelförmige Blüthen und Schotenfrucht haben. Der Jes 41 19 Ex 25 5 10 13 u. ö. genannte Baum ist wohl der ägyptische Schotendorn (Acacia arabica Willd.), die Spina aegyptiaca der Alten, der Sont der Araber, ein grosser, meist in die Breite wachsender Baum, dessen röthliche Rinde mit paarweis stehenden Dornen besetzt ist. die Blumen sind gelb nnd wohlriechend in Aehren gestellt, die Blätter doppelt gefiedert, vgl. Plin. h. n. 13 19 24 67 Jos. ant. 3 6 1 u. 5. h. עֵץ שֶׁמֶן der Oleaster oder wilde Oelbaum (Elaeagnus angustifolia, bei den Arabern Zakkum genannt) hat schmale, unten silberweisse Blätter, als Früchte grüne Nüsse, welche man zerstösst; nachdem sie in heisses Wasser gelegt sind, schöpft man das Oel ab. Das ist der Myrobalanum der Alten (Plin. h. n. 12 46), heute „Balsam von Jericho“ oder „Zachaeusoel“. Im A. T. ist der Baum wegen seines feinen und harten Holzes geschätzt, die Cherubim des salomonischen Tempels, auch einige seiner Thüren waren daraus verfertigt.

Von Sträuchen (שִׂיחַ) sind zu erwähnen: a. הֲדַס die Myrte, die meist als Strauch, bisweilen aber auch als Baum gezogen wird. Die wachholderbeergrossen Beeren haben einen feinen würzigen Geschmack nnd wurden vor Einführung des Pfeffers viel zur Würze der Speisen benutzt. Myrtenwein wurde mit solchen gestossenen Beeren gewürzt; Myrtenöl wurde aus zarten Myrtenblättern mit Oel aus unreifen Oliven bereitet. b. כֹּפֶר Cyperblume (Lawsonia inermis L., bei den Arabern Alḥenna), ein Strauch mit ganzrandigen Blättern, zahlreichen kleinen, in Trauben stehenden Blüthen, aus denen sich

kleine Samenkapseln hilden, die Blume ist gelb. Mit den Blättern färbt man orange- oder gelhlichroth, die Araberinnen färben sich damit Fingernägel, Fingerspitzen, Füsse u. s. w. c. Der Kaperstrauch hat viele hängende, oder an der Erde kriechende Zweige, zarte hellgrüne Wechselhlätter, unter denen sich spitze Dornen befinden, einzeln in den Blattachseln stehende weisse oder röthlich weisse Blüthen und eichelförmige Beeren mit gelblicher Schaale und vielen Samenkörnern. Ueherreif geworden, hersten diese Beeren (אֲבִיּוֹנָה) und verstreuen die Samenkörner. Seine als Würze allbekannten Blüthenknospen, aber auch seine Beeren und die zarten Spitzen der Zweige wurden von den Alten als appetitreizend zu den Speisen gethan oder in Essig eingemacht gegessen. d. מַלּוּחַ die Melde (bes. Atripex halimus L.) ein auf salzhaltigem Boden wachsender Stranch, mit vielen holzigen Stengeln, länglichen dreieckigen weissgrünen Blättern, kleinen rispenartig beieinanderstehenden purpurfarhenen Blüthen und flachen schwarzhrannen Samenkörnern. Die Knospen und jungen Blätter wurden von altersher von armen Leuten als Gemüse gegessen Joh 30 4. Aus der Asche der Pflanze wurde viel Soda gewonnen. e. רֹתֶם Ginster (Genista) eine in wüsten Gegenden vorkommende strauchartige Pflanze. Der Stamm ist holzig, die zahlreichen blattarmen Aeste hilden dichte Büsche, vgl. I Reg 19 4. Die dicken Wurzeln werden zu Kohlen gebrannt, vgl. Ps 120 4. Die Wurzel gewährt zugleich eine dürftige Speise Joh 30 4, weil auf ihr eine Orobanche, eine Schmarotzerpflanze mit spargelähnlichem fleischigen Stengel wächst.

Kräuter (דֶּשֶׁא das Sprossende, יֶרֶק das Grün, עֵשֶׂב das Kraut und zwar Gräser und Cerealien einschliessend, auch יֶרֶק דֶּשֶׁא oder יֶרֶק עֵשֶׂב bezw. יֶרֶק הַשָּׂדֶה, אֹרוֹת Kräuter (esshare) חָצִיר Gras, Kraut und zwar hesonders Futterkraut).

1. Gewürzkränter. a. Dill (ἄνηθον Mtth 23 23, hei den Rabbinen שֶׁבֶת) eine Würzpflanze mit linsenförmiger gerippter Frucht und gelben Blüthen, letztere wie auch die Samen wurden als Gewürz henutzt. h. קָנֶה Kalmus (Acorus calamus L.) mit einem bis zu 2 m hohen Schaft, unter dessen hlattartiger Spitze der aus Zwitterhlüthen bestehende Blüthenkolben seitwärts hervortritt, mit fast ebenso hohen langen schwertförmigen Blättern und einer längs der Oberfläche hinkriechenden knotigen Wnrzel, die zur Bereitung des Salböls gehraucht, auch dem Räucherwerke beigemischt wurde. c. כַּמֹּן der Kreuzkümmel (Cuminum Cyminum L.) mit faseriger Wurzel und Blättern, die sich in drei feine linienförmige Blättchen

zertheilen, die Blüthendolde ist drei bezw. vierstrahlig mit pfirsichrothen Blüthen, die Frucht eine ovallängliche Samenkapsel. d. קֶצַח Schwarzkümmel (Nigella sativa L.), welche zur Familie der Ranunkelpflanzen gehört, mit grünlicher Blüthe und Kapseln als Früchten, die schwarzen gewürzhaften Samen enthalten, der als Würze von den Bäckern in das Brot geknetet wurde. e. Minte (ἡδύοσμον Mtth 23 23 Luc 11 42) in Palästina am häufigsten Mentha silvestris, doch wurden wohl verschiedene Arten cultivirt. Das Kraut wurde als Würze benutzt. f. Die Raute (Ruta graveolens L. πήγανον Luc 11 42) als Gewürz- und Arzneimittel geschätzt. Die Pflanze hat stark riechende bittere doppeltgefiederte Blätter, gelbe Blüthen und als Frucht eine 4—5fächerige Kapsel mit 4—6 Samenkörnern in jedem Fach. g. Senf und zwar in Palästina besonders der schwarze Senf (Sinapis nigra, σίναπις, Mtth 13 31 f.), dessen Körner in zollangen walzigen und geschnäbelten Schoten sassen. h. גַּד Ex 16 31 Num 11 7 Coriander (Coriandrum sativum) mit kleinen kugelrunden grauweissen oder gelblichen Samen, die wurzelständigen Blätter sind langgestielt, dreilappig, die stengelständigen sind zerschlissen, in dreifacher Zusammensetzung feingegliedert, die kleinen weisslichen oder röthlichen Blüthchen stehen in vier- oder fünfstrahligen Dolden.

2. Getreidearten (דָּגָן). a. Gerste, שְׂעֹרָה als Pflanze, שְׂעֹרִים als Frucht, wurde gebaut sowohl wegen des daraus bereiteten Brotes, das freilich meist nur der gemeine Mann ass Jdc 7 13 Joh 6 9 13, als auch als Viehfutter, namentlich für die Pferde I Reg 5 8. b. חִטָּה Weizen nimmt unter den Getreidearten die erste Stelle ein, gedeiht aber nicht überall, wo die Gerste wächst, welche ein rauheres Klima erträgt. Aus dem Mehl wurden nicht nur Kuchen, sondern auch das gewöhnliche Brod bereitet, die Körner wurden öfter geröstet und dienten so als Nahrungsmittel. c. Wahrscheinlich kannte man auch das heutige Kursenne, eine Wickenart (Vicia sativa), sie hat eine herbschmeckende dunkelgraue und schwarzgesprenkelte Frucht, welche geschroten dem Viehfutter beigemengt wird [1].

3. Pflanzen, welche für die Kleidung in Betracht kamen. a. פֵּשֶׁת, פִּשְׁתָּה Flachs (Linum usitatissimum) wurde auch in Palästina viel gezogen Jos 2 6 Hos 2 7 11: Die Pflanze ist einjährig, hat einen einzelnen aufrechten, oben ästigen Stengel, lanzettliche Blätter, eine

[1] Ob diese Kursenne sich mit כֻּסֶּמֶת deckt, ist sehr fraglich, wahrscheinlich ist das der Spelt. Vgl. § 19.

gipfelständige Rispe mit blauen Blüthen und kugelige Kapseln mit braunen glatten Samen. Die Verarbeitung der faserigen Stengel zu Leinwand war Sache der Weiber, vgl. Jos 2 6 Prov 31 19. Wahrscheinlich war den Juden auch schon die Baumwollstande bekannt, denn בּוּץ als Baumwolle findet sich im Späthebr., vgl. I Chr 4 21 Ez 27 16. Die Pflanze wuchs als einjährige Staude, aber auch als mehrjähriger Strauch. Die in 3—5 spitze Lappen sich theilenden Blätter sind dunkelgrün, die gelben, im Grunde purpurrothen malvenähnlichen Blüthen stehen in stark gezähnten Hüllen in den Winkeln der Blattstiele. Aus ihnen entstehen die wallnussgrossen Samenkapseln, in denen die von weisser Wolle umgebenen Samenkörnchen sind; die sich immer mehr ausdehnenden Wollknäuel sprengen Ende September und Oktober die Kapseln, so dass nun die Lese stattfinden kann.

4. Hülsenfrüchte. a. פּוֹל Bohnen dienten gekocht und geröstet als Nahrungsmittel, wurden aber auch gemahlen in Zeiten der Theuerung dem Brot beigemischt Ez 4 9. Heute wird sowohl unsere Gartenbohne (Phaseolus), als auch die Buff- oder Saubohne (Vicia faba) gebaut, letztere hat noch jetzt den alten Namen fûl, während jene lûbia heisst. Daher ist vielleicht bei פּוֹל an Vicia faba zu denken. b. דֹּחַן Hirse und zwar Moorhirse (Holcus Dochna Forsk. = Sorghum vulgare), mit lanzettförmigen Blättern, ährenartigen Rispen mit zu dreien oder einzeln stehenden Zwitterblüthen, grannigem Spelz und ovalen graubraunen Körnern. Eine verwandte Art ist die Dünnhirse (Holcus Durra Forsk.) c. עֲדָשִׁים Linse (Ervum lens L.), in Zeiten der Noth mit zum Brod verwandt Ez 4 9, sonst beliebtes Gericht Gen 25 29ff. Noch heute werden zwei Arten in Palästina gebaut: ʿades und mâš, die rothe Linse gilt als die beste.

5. Zwiebelgewächse: a. בָּצָל Num 11 5 Zwiebel, namentlich in der philistäischen Ebene viel cultivirt; besonders berühmt die von Askalon (daher die Schalotten = échallotes). b. כַּרְכֹּם Safran (Crocus sativus), die Blüthe hat 3 Staubfäden und einen Griffel mit drei langen gelbrothen Narben. Die getrockneten, pulverisirt oder zusammengepresst in den Handel kommenden Griffelnarben liefern den gelben Farbstoff. Mit Safran wurden Speisen und Getränke gewürzt, auch war der Safranduft besonders geschätzt. c. שׁוּם Knoblauch (Allium sativum L.), sowohl als Zuthat zu gekochten Speisen, wie auch roh bei den Orientalen seit alter Zeit sehr beliebt, vgl. Plin. h. n. 19 32 34 20 23 36 17. d. חֲבַצֶּלֶת wahrscheinlich Herbstzeitlose (Colchicum autumnale) L. Cant 2 1 Jes 35 1, vgl. Löw aram. Pflanzen-

name S. 174 Nr. 128. e. חָצִיר Num 11 5 Lauch (Allium Porrum), mit schmalen röhrigen Blättern, runder Dolde, mit röthlich-weissen Blüthen nnd einer rundlichen einfachen Zwiebel. Andere (Knob. Keil) denken bei חציר weniger wahrscheinlich an den Schnittlauch (Allium Schoenoprasum).

Rankende Gewächse: a. Epheu (κισσός II Makk 6 7) war gewiss auch schon in in älterer Zeit in Palästina vorhanden. b. קִשֻּׁאִים Num 11 5 Gurken, gemeint ist wohl die in Aegypten heimische Cucumis Chate L. mit rundlichen Blättern und etwa 30 cm langen Früchten, die meist roh gegessen werden. Der Ausdruck מִקְשָׁה Jes 1 8 zeigt, dass die Gurken auch in Palästina viel gebaut wurden. Noch jetzt werden nach der Gerstenernte viele Felder mit Gurken bestellt. c. פַּקֻּעֹת II Reg 4 39 Koloquinte (Citrullus Colocynthis Schrad.), eine den Kürbissen oder Gurken ähnliche Pflanze mit saftigem, kriechendem oder kletterndem Stamm und runder hellbrauner Frucht von der Grösse eines Apfels, die vorwiegend als Brech- und Purgirmittel wirkte. Andere dachten an die Spritz- oder Eselsgurke (Momordica oder Ekbalium elatericum), deren reife Frucht bei geringem Druck am Stiel aufspringt und Saft und Kerne ausspritzt, aber das ist lediglich aus der Etymologie von פַּקֻּעוֹת gefolgert, das jedenfalls verschiedene Erklärung zulässt. d. אֲבַטִּחִים Num 11 5 die Wassermelone (Cucumis Citrullus L.), in Palästina z. B. in der Ebene Saron und am See Genezaret gebaut, die Ebene am Nordstrande des Sees el-Baṭiḥa hat daher ihren Namen. Wahrscheinlich umfasste der Name auch die Zuckermelone. e. גֶּפֶן der Weinstock neben Feigenbaum und Oelbaum öfter als Hauptgewächs, Wein bezw. Most neben Korn und Oel als Hauptproduct des Landes genannt. Besonders berühmt wegen der Weinzucht war die Gegend von Hebron, die noch jetzt sich dadurch auszeichnet. In der alten Zeit wurden offenbar vorwiegend Rebsorten mit dunkelrothen oder blauen Trauben, die Rothwein lieferten, gepflanzt, vgl. Traubenblut Gen 49 11 Dt 32 14 und der Wein als Sinnbild des Blutes Gen 49 12 Jes 63 2 f. Prov 23 31 Sir 50 15 I Makk 6 34 Mtth 26 27 f. Apoc 14 19 f. Als Edelrebe wird שׂרֵק genannt, sehr wahrscheinlich ebenfalls eine solche, die rothen Wein lieferte. Ps 80 11 weist auf an Bäumen gezogene Reben, vgl. maritare vitem, Jes 16 8 Ez 17 6 lassen auf Lagerreben schliessen. Rebpfähle werden im A. T. nicht genannt. Gern pflanzte man die Rebstöcke auch in die Nähe der Häuser und solche erreichen bisweilen eine enorme Grösse, vgl. Gen 49 22.

Dorngewächse, welche in Palästina ausserordentlich zahlreich

sind, wie das auch die Fülle der uns erhaltenen Bezeichnungen zeigt, ohne dass wir diese freilich sicher bestimmen könnten: a. אָטָד Jdc 9 14f., Rhamnus, vgl. Löw, Pflanzen S. 44f. Ps 58 10 als Brennmaterial genannt. b. דַּרְדַּר Gen 3 18 Hos 10 8 LXX τρίβολος, Mtth 7 16 Hebr 6 8 tribulus terrestis. c. חֵדֶק Mich 7 4, vgl. Prov 15 19 Bezeichnung einer Dornhecke, vgl. Löw S. 147. d. חוֹח Hos 9 6 חוֹחִים Cant 2 2. Dorn bezw. Diesteln. e. חָרוּל wohl eine Nesselart, die auf wüsteliegendem Acker Prov 24 31 und Weinberg Zeph 2 9 Job 30 7 sich findet. f. נַעֲצוּץ Jes 7 19 55 13 Bezeichnung eines Dornstrauchs. g. סִירִים Jes 34 13 in der Wüste wachsende Dornen, Hos 2 8 als Zaun, Koh 7 6 als Brennmaterial erwähnt. h. סִלּוֹן Ez 28 24 סַלּוֹנִים Name einer mit Stacheln bezw. Dornen versehenen Pflanze, vgl. Löw S. 150 Nr. 105. i. סִרְפַּד Jes 55 13 LXX κόνυζα wohl ebenfalls eine stachelige Wüstenpflanze, bald für Conyza squarrosa, bald für Euphorbia der Alten, bald für Erigeron acris gehalten. k. צֶאֱלִים Lotus silvestris seu Cyrenaica, ein Baum von mässiger Höhe mit stacheligen Zweigen und pflaumenartigen Früchten, nur in heissen und feuchten Niederungen wachsend. l. צִנִּים Job 5 5 Prov 22 5 צְנִנִים Dornen vgl. Num 33 55. m. קוֹץ Dorngesträuch, als Ackerunkraut Gen 3 18 Hos 10 8 u. ö. genannt. n. קִמּוֹשׂ Hos 9 6 Jes 34 13 Namen eines auf Rainen und Feldern wachsenden Unkrautes, das wahrscheinlich dornig war. Plur. קִמְּשֹׂנִים Prov 24 31 Löw S. 194 Anm. 2. o. שַׁיִת stachliges Unkraut Jes 5 6 7 23ff. 9 17 u. ö. p. שָׁמִיר häufig mit dem vorigen verbunden Jes 5 6 7 23—25, offenbar derselben Art, vgl. unsere Dornen und Disteln.

Wasserpflanzen: a. Das oben erwähnte קָנֶה Acorus calamus L., ein zur Familie der Kolbenblüthenpflanzen gehöriges Sumpfgewächs Ex 30 23 Jes 43 24 Jer 6 20 Ez 27 19 Cant 4 14. b. קָנֶה bezeichnet aber auch das der Mediterranflora zugehörige Pfahlrohr (Arundo Donax L.). Aus seiner knotigen Wurzel schiessen zahlreiche bis zu 4 m hohe in Blätter gekleidete knotenreiche Halme mit der grossen, in viele Aehren sich theilenden Blüthenrispe auf. Das Rohr wurde theils zu Stäben Jes 36 6 II Reg 18 21 Ez 29 6, theils zu Messruthen Ez 40 3ff. Apoc 11 1 21 15ff. gebraucht; es findet noch jetzt mannigfache Verwendung: zu Hirtenpfeifen, Zäunen, in Italien auch zu Weinpfählen. Vielleicht umfasst קָנֶה auch das gemeine Sumpf- und Schilfrohr (Arundo phragmites), das die Römer als canna vom Pfahlrohr unterschieden. c. גֹּמֶא Ex 2 3 Jes 18 2 35 7 Job 8 11. Das Papyrusschilf (Cyperus Papyrus L.) hat eine fast armdicke Wurzel mit vielen nach unten laufenden Wurzelfasern; die aus

der Wurzel aufschiessenden Schäfte, welche bis 6 m hoch werden, sind unten etwa $^3/_4$ m hoch mit grossen schwertförmigen Blättern umgeben und enden oben in einen Blüthenknopf, der in einer röthlichen vierblättrigen Blumenhülle eine Menge etwa $^1/_3$ m langer Stiele enthält, welche sich auf der Hälfte ihrer Länge in je 4 noch dünnere Stiele theilen. Es findet sich heute am Ḥule-See, am Nordostende der Ebene Genezaret und im Jordanthal bei der Jakobbrücke. Aus dem Marke der Papyrusschafte wurde in Aegypten das Papyrus gewonnen; aus starken Papyrusschaften wurden auch kleinere, für 2—3 Männer Raum gebende Papyruskähne gemacht Jes 18 2. d. סוּף meist mit „Schilf" übersetzt, wird öfter mit Cyperus comosus L., dem hieroglyph. sar, dem σάρι bei Theophrast. h. pl. 4 9 (8) und Plin. h. n. 13 45 zusammengestellt, einer papyrusähnlichen Nilpflanze, die etwa $1^1/_2$ m hoch und daumdick wird, mit haarbüschelartiger Rispe. Wahrscheinlich bezeichnet e. סוּף Jon 2 6 aber das Seegras, den Meertang (Fucus.). f. אָחוּ Gen 41 2 18 Job 8 11, vgl. Jes 19 7 LXX Sir 40 16 versteht man gewöhnlich vom Riedgras (Carex), was aber zweifelhaft ist, da dies ein hartes saures Futter giebt; daher denkt CELSIUS an die Binse, andere an die Blumenbinse (Butomus umbellatus, vgl. die Uebersetzung von אחו in Job 8 11 durch βούτομον). g. אַגְמוֹן Jes 9 13 19 15 58 5 ist offenbar ein niedriges, den Kopf neigendes Schilfgewächs, das benutzt wurde, um daraus Stricke zu machen Job 40 26.

Giftpflanzen[1]. a. לַעֲנָה Wermuth (Artemisia absinthium), oft wegen seines bitteren Geschmackes genannt, vgl. Prov 5 4 Am 5 7 6 12 Jer 9 14 23 15 Thr 3 15 19, in mehreren dieser Stellen mit רוֹשׁ, einer nicht näher bekannten bittern und giftigen Pflanze bezw. mit מְרֵרָה Galle zusammengestellt Dt 29 17 Jer 9 14 23 15 Thren 3 19. Es ist eine bis 1,25 m hohe Staude mit seidenhaarig-weissgrauen, 2—3 fach fiedertheiligen Blättern und kleinen gelblichen Blüthen. Auf dem Tabor findet sich auch der römische W. (Artemisia pontica L.). Giftig ist die Pflanze nicht. b. Woran bei רוֹשׁ, ראשׁ zu denken ist, lässt sich nicht aus machen. OEDTMANN (vermischte Sammlungen aus der Naturkunde 1786 ff. Heft 4 S. 83 ff.) identificirte es mit der Coloquinte, CELSIUS mit dem Schierling (Cicuta verosa), GRAECUS VENETUS mit der Wolfsmilch, GESENIUS gar mit dem Mohn. c. Mandragore oder Alraune (Atropa Mandragora bezw. Mandragora vernalis BERTOL.) hat eine grade dicke, über 1 m lange Wurzel, äusserlich graubraun, innen roth, welche einen widerlichen Geruch

[1] d. h. solche, die dafür gehalten wurden.

besitzt und betäubend giftig ist. Die aus der Wurzel schiessenden glattrandigen Blätter sind dunkelgrau, die Blumen weiss oder röthlich. Die Frucht ist eine gelhe Beere von der Grösse einer Muskatnuss, welche schläfrig macht und der man im Alterthum eine zur Wollust reizende, fruchtbarmachende Kraft zuschrieb (דּוּדָאִים Gen 30 14ff. Cant 7 14).

Zierpflanzen. a. שׁוּשַׁן, שׁוֹשַׁנָּה wohl zunächst Bezeichnung der Lotosblume (Nimphaea Lotus L.), altägyptisch sešnin genannt, von Herod 2 92 κρίνεον, womit LXX das hebräische שׁוּשַׁן wiedergeben. Der Name bezeichnet aber auch die Lilie, welche in verschiedenen Variationen in Palästina sich findet; vielleicht ist speciell an die von Wetzstein im Hauran in ungeheurer Zahl gefundene faustgrosse dunkelviolette Lilie, Susân genannt, zu denken; andere erinnern an die weisse Wasserlilie oder Seerose (Nymphaea alba), die namentlich am oheren Jordan zahlreich vorkommt und der Nymphaea Lotus nahe verwandt ist, vgl. Sir 50 8. Dass der Name שׁוּשַׁן auch auf Kaiserkronen (Fritillaria), Tulpen, Schwertlilien (Iris) oder gar auf das Windröschen (Anemone coronaria), den gewöhnlichsten Frühlingsschmuck der Berge und Thäler, ausgedehnt ist, dafür lässt sich kein Beweis erhringen. h. Rosen haben die Israeliten nicht gekannt, sie kam erst ziemlich spät nach Palästina, erst in Sir 24 14 39 13 50 8 Sap 2 8 wird die Rose erwähnt. Die sogenannten „Rosen von Jericho" haben mit der eigentlichen Rose nichts zu thun, sie sind ein Wüstengewächs, das sich nur bei Jericho nach dem toten Meer zu findct, und gehören zu den wurzelblüthigen Kreuzblumen, wissenschaftlich genannt Anastatica hierochuntina. c. אֵזוֹב, gewöhnlich mit dem Ysop identificirt, der zu den Lippenblüthenpflanzen gehört, mit schmalen gestichelten Gegenblättern, einseitig gewendeten Blüthentrauhen und vier kleinen Früchtchen. Besonders kommt in Betracht hyssopus officinalis mit lanzettförmigen schwarzgrünen Blättern und weissen oder hlauen Blüthen. Die Pflanze eignet sich besonders gut als Sprengwedel und wurde im Alterthum als Reinigungsmittel gebraucht, so dass sich ihre Verwendung im Cultus leicht erklärt. Da aber der Ysop bisher in Palästina mit Sicherheit kaum nachgewiesen ist, so denken andere an dem Ysop ähnliche Pflanzen und zwar kommen dabei die Gattungen Origanum, Thymus, Satureja und Micromeria in Betracht, lauter kleine wohlriechende Lippenblumenkräuter. Saadja, Abulwalid u. a. haben in der That אֵזוֹב mit dem ṣaʿtar oder zaʿtar der Araber identificirt, den man mit dem Origanum zusammenstellte.

§ 15. Fauna[1].

Eine Eintheilung der Thiere (חַיָּה) nach naturwissenschaftlichen Gesichtspunkten ist natürlich dem A. T. fremd, vielmehr erfolgt dieselbe nach volksthümlichen, die von der Lebensweise, den Wohnorten hergenommen sind. Demnach zerfällt die Thierwelt in I. Landthiere, II. Gevögel des Himmels (עוֹף הַשָּׁמַיִם) und III. Wasserthiere, vgl. Gen 1 20 ff. Lev 11 1 ff.

I. Die Landthiere zerfallen in 3 Classen: 1. Die vierfüssigen Hausthiere (בְּהֵמָה, vgl. Gen 1 25 3 14 u. ö.). 2. Die Thiere des Feldes חַיַּת הַשָּׂדֶה, die im Freien lebenden grösseren Vierfüssler, auch חַיַּת הָאָרֶץ genannt Gen 1 25 9 10, ein Ausdruck, der freilich auch speciell von den Raubthieren gebraucht wird I Sam 17 46 Ez 29 5 32 4 u. ö. 3. Alle kleineren, an der Erde kriechenden Landthiere, welche unter רֶמֶשׂ Gen 1 24—26 9 3 oder הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל הָאָרֶץ zusammengefasst werden.

1. Die vierfüssigen Hausthiere (בְּהֵמָה): a. Rinder (coll. בָּקָר, das einzelne Thier שׁוֹר, auch אֶלֶף (אַלּוּף Ps 144 14), weil gewöhnlich paarweise zusammengeschirrt, poet. אַבִּיר Ps 50 13 der kräftige ältere Stier im Gegensatz zum Jungstier; der junge Stier פַּר, die junge Kuh פָּרָה; das Kalb עֵגֶל und עֶגְלָה), welche in der Ebene Saron und in Basan treffliche Weide hatten. Nach Bildern wie Dt 33 17 Jer 46 20 50 11 Hos 10 11 u. s. w. muss man annehmen, dass das Rind der Israeliten eine stattliche, kräftige und oft wilde Rasse war, das im heutigen Palästina ist klein und unansehnlich und hat kurze Hörner. Der indische Büffel, der sich jetzt im Jordanthal, besonders in den sumpfigen Gegenden am oberen Jordan, findet, ist erst in nachchristlicher Zeit eingeführt. b. צֹאן umfasst Schafe und Ziegen. α. Das einzelne Stück ist שֶׂה Schaf oder Ziege. Der Widder ist אַיִל, das Mutterschaf רָחֵל, das auf der Weide befindliche Lamm ist כַּר bezw. כֶּשֶׂב, כִּשְׂבָּה, während טָלֶה das Lamm, das noch gesäugt wird, bezeichnet. Aus Ex 29 22 Lev 3 9 7 3 8 25 9 19 hat man mit Recht gefolgert, dass auch die alten Israeliten schon das noch heute in Palästina und Syrien vorwiegend gezogene Fettschwanzschaf (Ovis

[1] Vgl. die oben zur Flora angegebene gemeinsame Literatur; ferner S. Bochart, Hierozoicon, London 1663 1793/94. Brehm's Thierleben, bearb. von Fr. Schödler, Hildburgh. 1868—70. O. Böttger, Die Reptilien und Amphibien von Syrien, Palästina und Cypern, Frankfurt 1880. J. G. Wood, Wild animals of the Bibel enz., London 1887. Die entsprechenden Artikel in HbA. u. BL.

laticaudata oder platyura) hatten, das auch auf assyrischen Basreliefs unter den von hesiegten Völkern erbeuteten Schafen erscheint. Der Fettschwanz אַלְיָה, der auch in Arabien denselben Namen hat, soll bekanntlich auf den Altar kommen. — Im nördlichen Palästina findet sich heute noch eine den Merinoschafen ähnliche Rasse, von der beide Geschlechter gehörnt zu sein pflegen, doch ist es fraglich, oh die Israeliten sie schon kannten. Gewisse Gegenden wie der Negeb und ein Theil des Gebirges Juda, die grosse Hocbebene im Süden des Ostjordanlandes waren nur als Weide für Schafe brauchbar. β. Der besondere Name für die Ziege ist עֵז, die Gais ist גְּדִי oder גְּדִי עִזִּים; der Ziegenbock als Opferthier ist שָׂעִיר (daher die Ziege beim Sündopfer שְׂעִירַת עִזִּים Lev 4 28 5 6), der Zuchtbock עַתּוּד nnd תַּיִשׁ. Heute finden sich zwei Arten Ziegen: in nördlichen Gegenden eine ganz schwarze mit kurzen, manchmal aufgerichteten Ohren nnd die gewöhnliche schwarze Ziege (capra Mambrica), die sich durch ihre langen herunterhängenden Ohren und die langen dichten seidenartig glänzenden Haare auszeichnet. Das Gehörn ist glatt und nicht gerade von auffallender Grösse. c. Kamel (גָּמָל). Es giebt 2 Arten: das schlankere, meist lichtsandfarhige einhöckrige oder arabiscbe Kamel, Dromedar (Camelus Dromedarius) und das schwerfälligere dunklere zweihöckrige oder bactrianische Kamel (Camelus bactrianus), das sogen. Trampelthier, das sich auf altassyrischen Darstellungen findet. Die Israeliten haben jedenfalls nur jenes gekannt, das allein noch beute in Palästina und Syrien vorkommt und zwar in verschiedenen Rassen. בֵּכֶר und בִּכְרָה hezeichnet freilich nur die jungen Thiere, aber כִּרְכָּרָה Jes 66 20 ist vielleicht eine besondere Art, die sich durch behenden und leichten Lauf auszeichnete. Zu bemerken ist aber, dass die Kamele nicht zu den gewöhnlichen Hausthieren der Israeliten gerechnet werden können, denn im Lande fanden sie nur beschränktere Verwendung. d. Esel (חֲמוֹר, Eselin אָתוֹן und der junge ausgewachsene männliche Esel עַיִר) waren in alter Zeit neben צאן und בָּקָר die einzigen Hausthiere und neben dem Rind die einzigen Arbeitsthiere und auch nach Einführung des Pferdes war der Gebrauch des Esels doch bei weitem überwiegend, vgl. Esr 2 67 Neh 7 69 II Chr 28 15. Der orientaliscbe Esel ist grösser und stattlicher als der unserige, entweder von rothbrauner (daher der Name חמור) oder von hellgrauer Färbung, welche ans Röthliche spielt, er ist auch ausdauernder und schneller und namentlich im Gebirgsland entschieden dem Pferd vorzuziehen. Zur veredelnden Züchtung der Esel als Reitthiere wurde vielleicht im Alterthum wie noch jetzt in

Syrien der Wildesel (פֶּרֶא, aram. עָרוֹד Asinus Onager), oft ein Bild unbezähmbarer Wildheit, vgl. Job 39 5ff.) verwendet. Wie als Reitthier Jdc 10 4 12 14 Num 22 21 u. a., so wurde der Esel auch als Lastthier Gen 42 26 44 3 13 45 23 49 14f. u. a. und als Zugthier, besonders am Pflug, später auch am Mühlstein gebraucht. Esel und Ochs zusammenzuspannen war verpönt Dt 22 10 vgl. aber Jes 30 24 32 20. Da er als unreines Thier galt, durfte sein Fleisch nicht gegessen werden, nur in Zeiten der Hungersnoth kam wohl eine Ausnahme vor. II Reg 6 25. e. Das Pferd (סוּס פָּרָשׁ und רֶכֶשׁ Jes 21 7 9 Esth 8 10 14) fand bei den Israeliten erst seit Salomo Eingang, er erhielt namentlich aus Aegypten [1], aber auch von anderen tributpflichtigen Königen Pferde I Reg 10 25, doch blieb das Reiten auf Rossen noch lange Zeit bei den Israeliten als Neuerung anrüchig; ausgedehntere Verwendung der Pferde als Reitthiere verbot auch der mangelhafte Zustand der Strassen in Palästina, was erst in der Römerzeit sich änderte. Die Angabe Jes 28 28, dass die Pferde bei der Landwirthschaft Verwendung fanden, beruht wahrscheinlich auf einem Textfehler. f. Maulthier (mulus פֶּרֶד und פִּרְדָּה), das vom Esel und der Stute gezogen wird, vereinigte die Vorzüge von Pferd und Esel: Genügsamkeit und Ausdauer neben Kraft, Schnelligkeit und Muth. Seit David finden wir Maulthiere bei den Israeliten (I Reg 1 33 38 44 II Sam 13 29 18 9). Nach I Reg 10 25 erhielt Salomo Maulthiere jährlich als Abgabe von Ausländern, doch wurden sie gewiss auch von Israeliten gezogen, die ältere Zeit kennt eben das Verbot Lev 19 19 nicht.

Zu den Hausthieren gehörten dagegen bei den Israeliten weder das Schwein noch der Hund. Das Schwein (חֲזִיר) galt wohl seit alter Zeit als unreines Thier Dt 14 8 Lev 11 7, dessen Fleisch zu essen den Juden ein Greuel war. Jes 66 3 II Makk 6 18 21 7 1 7. Wenn später Schweineheerden in Palästina gehalten wurden, so erklärt sich das aus der starken Zunahme der nichtjüdischen Bevölkerung. Der Hund (כֶּלֶב) ist seit alter Zeit im Orient ein Gegenstand des Abscheus, vgl. II Sam 16 9, er lebt nicht im Hause, sondern auf den Strassen und Gassen der Stadt, wo sie herrenlos umherstreifen und namentlich in der Nacht alles auf die Gasse Geworfene nach Nahrung durchsuchen. Job 30 1 Jes 56 10 werden Hirtenhunde erwähnt, doch

[1] Nach H. Winkler, Alttestamentl. Untersuchungen 1892, S. 168 ff. wäre freilich 1 Reg. 10 28 an Muṣri, jenen südl. vom Taurus gelegenen Staat des nördlichen Syriens, zu denken, was aber sehr fraglich ist. Lässt Winckler Aegypten als Bezugsquelle der Kriegswagen bestehen, so wird man auch Aegypten als Heimath der dazu gehörigen Rosse nicht beanstanden können, vgl. Jes 31 1 ff.

kommen diese gewiss mehr zur Bewachung gegen Diebe und wilde Thiere in Betracht, als dass sie zum Zusammentreiben der Herde benutzt wären. Ob Prov 30 31 (זַרְזִיר מָתְנַיִם) vom Hunde bezw. Jagdhunde, der Aegyptern und Assyrern bekannt war, die Rede ist, ist fraglich. Haushunde werden erst in der nachkanonischen Zeit erwähnt, vgl. Tob 6 1 11 5 Mtth 15 27 Mrc 7 28. Hauskatzen kommen weder im A. T. noch in den Apokryphen, vielleicht mit Ausnahme von *αἴλουρος* Ep. Jer v. 22, vor; in den Targg. findet sie sich als חֲתוּלָא, im Talmud als שׁוּנְרָא oder שֻׁנְרָא erwähnt. Wildkatzen gab es einst wie jetzt, aber sie werden im A. T. nicht erwähnt.

2. Die wilden bezw. im Freien lebenden Thiere (חַיַּת הַשָּׂדֶה bezw. חַיַּת הָאָרֶץ); und zwar gehören zu den wiederkauenden Säugethieren: a. der Hirsch (אַיָּל, die Hirschkuh אַיָּלָה, אַיֶּלֶת) einst offenbar in Palästina zahlreich vorhanden, heute kommt der Edelhirsch (Cervus Elaphus) gar nicht mehr vor; ein häufig gebrauchtes Bild der Schnelligkeit Gen 49 21 u. ö. und der Anmuth Prov 5 19 Cant 2 7 3 5. Der Dammhirsch (Dama Platykeros) mit unten rundem zweisprossigem, nach oben zu einer langen Schaufel mit Randsprossen sich verbreiterndem Geweihe, wird jetzt ebenfalls nur noch vereinzelt angetroffen. Zum Geschlecht der Hirsche gehört wahrscheinlich auch זֶמֶר Dt 14 5. b. Die Gazelle und zwar die gemeine Gazelle (Antilope dorcas, צְבִי, צְבִיָּא und צְבִיָּה) mit schwarzen geringelten Hörnern, hohen dünnen zierlich behuften Beinen, ist gelbbraun mit weisser Zeichnung im Gesicht und weisser Unterseite; sie war ein viel gebrauchtes Bild der Anmuth und Lieblichkeit Cant 2 9 17 4 5 7 4 u. ö. Noch heute kommt sie zahlreich in Palästina vor. Namen von Gazellenarten sind die Dt 14 5 sich findenden דִּישֹׁן und תְּאוֹ[1], jene identificirt Tristram mit Antilope addax, die er in der ʿAraba südlich vom toten Meer fand. Wahrscheinlich gehört zu der Antilopenart auch יַחְמוּר[2]. c. Der Steinbock (Capra sinaitica, יָעֵל, אַקּוֹ Dt 14 5[3]), ausgezeichnet durch seine bis 4′ langen, unten armdicken bogenförmig nach rückwärts gekrümmten Hörnern, die auf dem ziemlich kleinen, aber an der Stirn stark gewölbten Kopf dicht bei einander stehen; erheblich kleiner sind dieselben aber bei dem weiblichen Thier. Der Steinbock lebt in kleinen Rudeln, besonders auf der ganzen Westküste des toten Meeres, ob heute noch auf dem

[1] Vgl. Hommel, süd-semit. Sprachen, S. 391 Anm. 3.

[2] Vgl. de Lagarde, Ges. Abhandlungen, S. 52 Anm. 3. Mittheilungen, II 251. Hommel, süd-sem. Sprachen, S. 181 Anm. 1 333 f. 392.

[3] Hommel a. a. O. S. 392. HbA. S. 1546 f.

Libanon und Antilibanos, ist fraglich. Zu den vielhufigen Säugethieren gehören: a. Das Schwein חזיר, vgl. oben. b. Das Wildschwein חזיר מיער, das Ps 80_{14} als Verwüster der Weinberge genannt wird; es war gewiss in alter Zeit wie noch jetzt zahlreich überall da, wo sich undnrchdringliches Gebüsch findet. c. Der Klippdachs (Hyrax syriacus, שפן Lev 11_{5} Dt 14_{7}) mit hufartigen Füssen, die vorne vier, hinten drei Zehen haben, der Schwanz ein Stummelschwanz, die Ohren rund und abgestumpft, das Gebiss nur für Pflanzennahrung eingerichtet; er findet sich noch heute zahlreich in Palästina. Zu den Säugethieren gehören ferner a. Der Löwe (ארי und אריה, לביא und לביה, ליש, nur poet. שחל; der junge noch saugende Löwe גור oder גור; der ausgewachsene, mit der Mähne bedeckte כפיר). Der in Palästina heimische war der persische Löwe (Leo persicus), der etwas kleiner ist als der afrikanische, seine lange Mähne ist aus grauen und braunen Haaren gemischt; heute ist der Löwe aus Palästina ganz verschwunden. b. Der Bär (דוב und דב) und zwar der gemeine oder braune Bär, der jetzt in die Wälder des Libanon und Antilibanos zurückgedrängt ist, wo er aber auch schon selten ist; namentlich die ihrer Jungen beraubte Bärin war sprichwörtlich wegen ihrer Wuth Hos 13_{8} II Sam 17_{8} Prov 17_{12}. c. Die Hyäne (צבוע) und zwar die gestreifte (Hyaena striata) ist noch heute in ganz Palästina heimisch, besonders in den Gegenden, wo Höhlen und Felsengräber ihnen Zuflucht gewähren. d. Der Oryx (Antilope leucoryx, ראם, רים Plur. רמים, vgl. Job $39_{9\ 10}$ Ps 22_{22}) hat die Grösse eines starken Hirsches, ist ihm aber an Kraft erheblich überlegen und besitzt in seinen mächtigen gekrümmten und spitzen Hörnern eine fnrchtbare Waffe; auch im A. T. als Bild der Kraft erwähnt Num 23_{22} 24_{8} Ps 22_{22} 92_{11} Jes 34_{7}. e. Der Fuchs (שועל), von dem im südlichen und mittleren Theil Palästinas der ägyptische (Vulpes niloticus), im nördlichen der syrische (Vulpes flavescens) vorkommen soll. Dass man mit שועל auch den Schakal bezeichnete, lässt sich nicht nachweisen. f. Schakal (Canis aureus אי, איים und תנים), ist überall in Palästina, wo sich ihm Höhlen, Schluchten u. s. w. darbieten, heimisch; der erste hebräische Name in Bezug auf ihr Geheul, das sie in der Nacht ausstossen, der zweite in Bezug auf ihre langgestreckte Gestalt. g. Der Wolf (זאב) war in Palästina wohl einst zahlreicher als jetzt, obgleich er noch immer sich findet. Sein Pelz ist langhaarig und rauher als bei uns, die gelbbraune Färbung spielt im Winter mehr in das Schwärzliche als in das Gelbliche. h. Leopard (Felis pardus, נמר) kommt noch immer in Palästina vor, Jer 13_{23}

wegen der schwarzen Ringflecken und Tupfen in seinem orangegelben, am Bauche weisslichen Fell, Hab 1 8 wegen der Leichtigkeit seiner Bewegungen und seiner gewaltigen Sprünge erwähnt. i. Wiesel (חֹלֶד) und zwar kommt in Palästina sowohl das gemeine Wiesel (Mustela vulgaris) vor, das 15—18 cm lang und meist brann ist, als auch der Iltis (Mustela putorius), der etwa 45 cm lang und nnr am Kopf weiss gezeichnet ist, während jenes auch an der Unterseite und den Pfoten, sowie der Oberlippe weiss ist. Von Nagethieren kommen vor: a. Der Hase (אַרְנֶבֶת), von denen sich zwei Arten in Palästina finden: im Norden der syrische (Lepus syriacus), dem nnsrigen ähnlich, nur mit kürzeren Ohren und breiterem Kopf; im Südjudäa nnd dem Ḡôr eine viel kleinere Art mit sehr langen Ohren und hellbraunem Pelz, bald als besondere Art (Lepus Jndaeae), bald nur als Spielart der ägyptischen Hasen (Lepus aegyptiacus) angesehen. b. Die Maus עַכְבָּר, vielleicht ein unfassender Gattungsname, jedenfalls bezeichnet das Wort Lev 11 29 Mäuse, die auch gegessen wurden. Dahin gehört die am liebsten unter Gestrüpp in der Wüste oder Ruinen hausende Rennmaus (Psammomys obesus), ferner die Wüstenspringmaus (Haltomys) und der Pferdespringer (Scirtetes jaculus oder Alactaga), jene lebt mehr im Sand-, diese mehr im Lehmboden; am auffallendsten ist die Verkürznng der Vorderfüsse und die bei der ersteren sechsfache, bei der zweiten vierfache Verlängerung der Hinterfüsse. — Dass auch die Feldmaus (Arvicola arvalis) in Palästina vorkam, wissen wir aus I Sam 6 5. Ob bei עַכְבָּר mit an die verschiedenen Arten des Hamsters (Cricetus) und an den Siebenschläfer (Glis vulgaris oder Myoxus glis) zu denken ist, bleibt fraglich[1]. Von Insectenfressern werden genannt: a. חֲפַרְפָּרָה, gewöhnlich mit dem Manlwurf identificirt, was aber fraglich ist, da talpa europea in Palästina nicht vorkommt, desswegen denken Tristram u. A. an den Blindmoll spalax typhlus, einen 7—8 $^1/_2$" langen Erdgräber. Er hat einen dicken stumpfschnäuzigen Kopf ohne sichtbare Ohren und Augen, jene sind vom Pelz verdeckt, diese sind nur mohnkorngross und zum Sehen untauglich unter der Haut verborgen; er hat starke, ans dem Maul hervorragende Nagezähne, an den kurzen Beinen breite Scharrkrallen nnd einen aschgrauen dichten weichen Pelz. b. קִפּוֹד meist mit dem Igel (Erinaceus europaeus) identificirt, der in

[1] Schlottmann, HbA. S. 965, beruft sich darauf, dass עַכְבְּרָא דְבָרָא Name des Siebenschläfers sei, aber das ist schwerlich richtig, vielmehr steht עכברא דדברא dem עכברא דמתא gegenüber d. h. die Feldmaus der Stadtmaus. Vgl. Levy, Wörterbuch zu den Targumim u. עכברא.

Palästina sehr gewöhnlich ist. Tristram und Cheyne verstehen קִפּוֹד dagegen von der Rohrdommel.

3. Die kleineren an der Erde kriechenden Landthiere (רֶמֶשׂ Gen. 1 24 25 28 9 2 oder הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ Lev. 11 29). a. Die Schlangen (נָחָשׁ), von denen es in Palästina sehr verschiedene Arten giebt, aber nur wenige davon sind giftig, immerhin müssen manche als solche angesehen sein, die thatsächlich nicht giftig sind. Im A. T. werden folgende Arten genannt: אֶפְעֶה wahrscheinlich die Rauhotter (Echis carinata), die in Aegypten noch efa genannt wird, eine kleine kaum 2′ lange, an der Oberfläche sandfarbige, mit dunkelbraunen oder schwarzen Flecken und Bändern gezeichnete, an der Unterseite lichtgelbe Vipernart, die sich auch in Häuser einnistet. Vielleicht umfasst אֶפְעֶה auch die beiden andern in Palästina vorkommenden Vipernarten: Vipera euphratica und die Sandotter (Vipera ammodytes). פֶּתֶן ist eine giftige Schlangenart, aber noch nicht sicher identificirt: da nach Ps. 58 5f. die Schlangenbeschwörer mit ihr zu thun haben und die ägyptische Brillenschlange (Naja Haje), die dazu vorwiegend verwandt wird, auch in Palästina vorkommt, so hat man an diese gedacht: sie ist 5—7′ lang, auf der Oberseite strohgelb, auf der Unterseite lichtgelb und in der Halsgegend mit mehreren dunkleren Bändern gefärbt. Eine besonders giftige Schlangenart ist צֶפַע, צִפְעֹנִי, meist mit „Basilisk“ übersetzt und als eine kleine am Kopf mit einem weissen Fleck versehene Schlange beschrieben, von der die Alten viel fabeln. Tristram stellt צֶפַע mit der auch in Palästina nachgewiesenen Daboja (Daboia xanthina) zusammen, die zu den gefährlichen Wüstenottern gehört und der Puffotter (Echidna arietans) und der indischen Tic-Polonga (Echidna elegans) nahe verwandt ist. קִפּוֹז ist die Pfeil- oder Springschlange (Erix jaculus), die mit Unrecht für giftig gehalten ist; שְׁפִיפֹן ist der Cerast oder die Hornschlange (Cerastes aegyptiacus), eine 1—2′ lange, stark fingerdicke, sehr giftige Viper von der gelbgrauen Farbe des Wüstensandes mit dunkleren Querflecken, am Bauche aber weiss; über den Augen hat sie zwei kleine hahnenspornartige Hornspitzen. עַכְשׁוּב Ps 140 4 wird meist als Name einer Schlange aufgefasst, in der Mischna ist es Bezeichnung einer Spinne. Was unter שָׂרָף zu verstehen ist, bleibt fraglich, vielleicht eine dem griechischen πρηστήρ und καυσών entsprechende Schlangenart, deren Biss das Gesicht feuerroth erglühen und den Körper anschwellen machte, wie die Griechen behaupten. שָׂרָף מְעוֹפֵף Jes 14 29 30 6 ist ein fabelhaftes Thier der Wüste, etwa unserem „Drachen“ entsprechend. תַּנִּים sonst der Name eines

Meerungeheuers Ps 148 7, ist vielleicht auch Name einer Schlange[1]. b. Skorpion (עַקְרָב). In Palästina kommen etwa acht verschiedene Arten vor, der gefährlichste der 5—6″ lange, fingerdicke, schwarze Felsenskorpion (Scorpio afer). Bei allen Skorpionen bestehen Kopf und Brustpanzer aus **einem** Stück, die Taster des Unterkiefers sind wie Krebsscheeren gestaltet, die acht Beine bestehen aus je zwei Krallen, der Schwanz ist sechsgliedrig und läuft in einen gekrümmten Stachel aus. c. Die Eidechse Lev 11 30, von der über 20 Arten in Palästina vorkommen: אֲנָקָה vielleicht eine der Gecko-Arten, welche einen gellenden klagenden Ton ausstossen. Sie haben an den Zehen eine fächerförmig gestreifte Scheibe mit kleinen Klauen, unter der ein luftleerer Raum ensteht, so dass sie sich an den plattesten Flächen zu halten vermögen. כֹּחַ von den Einen anf den von den Arabern Chardaun genannten Schleuderschwanz (Stellio vulgaris oder coscordylos), nach Borchart u. A. auf die von den Arabern Waran genannten Eidechsen bezogen. Der Land-Waran (Monitor terrestris oder Psammosaurus griseus) lebt in Süd-Judäa und im Jordanthal. Das Fleisch der Warans, abgesehen von Kopf und Schwanz, wurde gern gegessen. לְטָאָה hat man bald von der el ʿatah, in Aegypten Saḥlieh genannten Eidechse, welche etwa 6″ lang und hellgelb ist und im Sande lebt, bald von einer Gecko-Art Ptyodactylns lobatus oder Platydactylus fascicnlaris verstanden חֹמֶט, nach Bochart die Sandeidechse (arab. chulaka), welche sich überall in den sandigen Gegenden Palästinas findet. צָב, wohl identisch mit arabischem ḍabb, ist eine zu den Dornschwänzen gehörige Eidechsenart (Uromastix spinipes) von grasgrüner oder mattgelber Farbe, sie hat einen ringsum wie mit Dornen besetzten Schwanz, den sie als Waffe gebraucht. Wahrscheinlich umfasst צָב aber noch andere ähnliche Thiere (vielleicht die Dorneidechse), worauf das auf הצב folgende לְמִינֵהוּ Lev 11 29 führt. שְׂמָמִית ist völlig unsicher, möglich, dass es auch eine Geckoart bezeichnet. תִּנְשֶׁמֶת ist wahrscheinlich das Chamaeleon (Chamaeleo vulgaris), das besonders im Jordanthal sehr häufig vorkommt. Es ist von grünlich grauer Farbe, die es aber gereizt oder unter der Einwirkung des Lichtes an den dunkleren Längsstreifen in gelbe, grüne, rothbraune und schwarze Farbenschattirungen wechselt. Das Thier hält sich ausschliesslich auf Bäumen auf, wo es von Insecten lebt. d. Von Fröschen (צְפַרְדֵּעַ) und zwar den Wasserfröschen soll in Palästina nur der grüne schwarzgefleckte und gelbgestreifte Teichfrosch (Rana escnlanta) vorkommen. Kröten, von

[1] P hat Ex 7 9f. תַּנִּין, wo der Paralleltext von JE נחשׁ bietet, vgl. Ex 7 15 4 3.

denen eine (Bufo pantherinus) in allen Gegenden Palästinas sehr häufig ist, werden im A. T. nicht erwähnt. e. Schnecken (שַׁבְּלוּל Ps 58 9) speciell Landschnecken kommen in Palästina in grosser Zahl vor und zwar sowohl Schalschnecken als auch Nacktschnecken. Die Purpurschnecke (תּוֹלַעַת שָׁנִי) findet sich nur an der Küste bei Tyrus und zwar Murex trunculus. Eine Drüse in der Wand der Athemhöhle sondert dort den Farbstoff ab, der zuerst weisslich und bei Murex trunculus schliesslich violett, bei Murex brandaris und Purpura haemastoma aber roth wird. f. Ameise (נְמָלָה) wegen ihrer Emsigkeit, klugen Vorsorge und Wohlordnung in ihrem Haushalt von den Weisheitslehrern gepriesen Prov 6 6ff. 30 24f. g. Der Floh (פַּרְעֹשׁ), ein lästiges, im Orient überaus häufiges Insect I Sam 24 15. h. Die Spinne (עַכָּבִישׁ), im A. T. nur Joh 8 14 Jes 59 5f. genannt und zwar בֵּית עַכָּבִישׁ als Bild der Unzuverlässigkeit, bezw. des nichtigen betrügerischen Thuns. In Palästina kommen sehr verschiedene Arten von Spinnen vor. i. Würmer תּוֹלַעַת und רִמָּה, letzteres aber in besonderer Bedeutung, insofern es die in der Fäulniss sich erzeugenden Würmer bezeichnet.

II. Vögel (עוֹף כָּנָף Bezeichnung aller geflügelten Wesen, צִפּוֹר der einzelne Vogel, besonders der kleine Vogel; צִפּוֹר aber auch coll. Gen. 15 10, dafür auch צִפּוֹר־כָּנָף bezw. כָּל־צִפּוֹר־כָּנָף Dt 4 17 Ps 148 10).

Als Hausthiere hatten die Israeliten nur die Taube (יוֹנָה) und die Turteltaube (תּוֹר), die beiden einzigen Vögel, die ja auch beim Opfer zulässig waren. Wahrscheinlich suchte man die sonst scheue Felsentaube durch Darbietung geeigneter Nistplätze in der Nähe menschlicher Wohnungen anzusiedeln und so zu zähmen. Der Taubenschlag (אֲרֻבָּה) findet sich Jes 60 8 erwähnt. Wilde Tauben giebt es verschiedene Arten: ausser der schon erwähnten Felsentaube (Columba livia) finden sich die Holz- oder Waldtaube (Columba palumbus) und die Hohl- oder Blautaube (Columba oenas). Von der Turteltaube (תּוֹר) sind in Palästina drei Arten nachgewiesen: die gemeine Turtel (Turtur auritus) ein Zugvogel Jer 8 7, die isabellgelbe Lachtaube (Turtur risorius) in der Umgebung des todten Meeres, von wo sie im Sommer mehr nordwärts zum Tabor, Gilead u. s. w. zieht, und die verhältnissmässig seltene Palmturtel (Turtur senegalis), die sich in den Gärten bei Jerusalem, im Tempelbezirk findet. Hühner haben die Israeliten in alter Zeit ebenso wenig wie die Aegypter gekannt, erst mit dem Vordringen der Meder und Perser ist auch die Hühnerzucht nach Westen gekommen und zur Zeit Christi war sie in Palästina ganz heimisch, vgl. Matth 23 37 26 75 Luc 13 34 u. s. f. Wohl aber finden sich auf den ägyptischen Denkmälern Enten und

Gänse, vielleicht haben auch die Israeliten diese gekannt, möglich dass ברברים אבוסים 1 Reg 5 3 sich auf diese bezieht. Sehr verbreitet im Alterthum wie heute war offenbar b. der Sperling (צפור, das nicht gerade Name für den Sperling, sondern überhaupt Bezeichnung der kleinen sperlingsartigen Vögel ist, vgl. στρουθίον Tob 2 10), der sich gern in den Häusermauern, wo er den Lehm auspickt, ansiedelt. Schon zur Zeit Christi, wie noch heute, wurden die Sperlinge gegessen Matth 10 29 Luc 12 6. c. Ausserordentlich verbreitet (vgl. ZDMG XI 62) ist auch das Rebhuhn (Caccabis saxatilis, קֹרֵא) genauer das zur Sippe der Rothhühner gehörige Steinhuhn, welches auf Gebirgen oder in Wüsteneien sich aufhält. In dem östlichen Theil der Wüste Juda und der Umgebung des toten Meeres kommt auch das Wüstenrebhuhn (Ammoperdix heyi) vor. Von den **Zugvögeln** finden sich erwähnt d. die Schwalbe (סיס vielleicht סיס עָגוּר Jes 38 14, wofür Jer 8 7 freilich סוס וְעָגוּר hat, in LXX fehlt עָגוּר beidemal, vielleicht ist es nur Glossem; ob דְּרוֹר Bezeichnung der Schwalbe ist, bleibt fraglich), welche weniger an der Aussenseite der Häuser als im Innern der Wohnzimmer an den Balken der Decke nistet vgl. auch Ep. Jer v. 22; an den Felswänden und Mauern nistet besonders die sogen. Mauerschwalbe (Cypselus), an welche vorwiegend zu denken ist, wenn von der Schwalbe als Zugvogel geredet wird. e. Die schon oben erwähnte gemeine Turtel (Turtur auritus, תּוֹר). f. Wachtel (שְׂלָו), welche im September und Oktober in ungeheueren Schaaren an den Küsten des Mittelmeeres sich sammelt und über das Meer in die wärmeren Striche von Asien und Afrika fliegt, von wo sie im Beginn des Frühlings wieder nordwärts zieht, sie folgt gewöhnlich dem Zuge des Windes vgl. Ex 16 13 Num 11 31 Ps 78 26 f. g. Der Storch (חֲסִידָה) als Zugvogel Jer 8 7, der auf den Cypressen nistet Ps 104 17 erwähnt vgl. Job 39 13ff. Zch 5 9. Thatsächlich nistet auch bisweilen der Hausstorch (Ciconia alba), fern von den Wohnungen auf Bäumen, ja der schwarze Storch (Ciconia nigra), der in abgelegenen Gegenden Palästinas vorkommt, thut das gewöhnlich. h. אֲנָפָה, vielleicht der Reiher bezw. Gattungsname derselben; in Palästina kommen sechs Arten vor: der gemeine Fischreiher (Ardea cinerea), der Purpurreiher (A. purpurea), der kleine Silber- oder Seidenreiher (Herodias garzetta), der grosse Silberreiher (H. alba), der Kuhreiher (Ardea Ibis) und der Rattenreiher (A. comata)[1]. Von **Raubvögeln** (עַיִט) werden im A. T. genannt: i. שַׁחַף

[1] Andere Zugvögel siehe unter den Raubvögeln, z. B. die Schwarzweihe, Falken, vgl. Job 39 26.

nach LXX und Vulg. die Möve (Larus), deren es eine grosse Menge und mehrere Arten an der palästinischen Küste und am See Genezareth gab. Vielleicht ist aber eher an eine Habicht- oder Falkenart zu denken, welche die Araber sa'af nennen. k. Der Adler, der grösste der Rauhvögel, (נֶשֶׁר), der öfter wegen seines blitzschnellen Fluges, mit dem er sich auf die Gegner stürzt, erwähnt wird, vgl. Hos 8 1 Hab 1 8 u. a. Hauptsächlich kommen wohl zwei grosse Adlerarten, welche über alle im Alterthum bekannten Länder verbreitet sind, in Betracht: der Stein oder Goldadler (Aquila fulva [chrysaetos]) und der Königsadler (Aquila imperialis). Bisweilen (vgl. unter l—n) umfasst נֶשֶׁר aber auch die adlergrossen Geier, die im Orient viel häufiger sind als die Adler, Mich 1 16 bezieht sich zweifellos auf die durch den kahlen Kopf und Hals von den Adlern sich unterscheidenden Geier, wahrscheinlich den Aasgeier (Vultur percnopterus), vgl. Mtth 24 28 Luc 17 37. Der Lämmergeier ist vielleicht identisch mit dem Lev 11 16 genannten l. פֶּרֶס, den andere freilich vom Seeadler oder Fischadler verstanden haben. m. עָזְנִיָּה würde in letzterem Fall Name des Lämmer- oder Bartgeiers sein, während andere das Wort vom Melanaetus verstehen. n. רָחָם Lev 11 18 רָחָמָה ist jedenfalls der Aasgeier (Vultur percnopterus). o. רָאָה Lev 11 14 דַּיָּה Dt 14 13, wahrscheinlich der Weihe, insbesondere Schwarzweihe (Milvus migrans), der zahlreich in der Nähe der Dörfer anzutreffen ist; neben ihm kommt auch der heller gefärbte ägyptische Weih und unser Gabelweih (Milvus regalis) vor. p. אַיָּה ein Raubvogelgeschlecht und zwar am wahrscheinlichsten das der Falken, das in vielen Arten in Palästina und Syrien vorkommt; vielleicht hat er den Namen von seinem Geschrei erhalten. q. נֵץ Lev 11 16 bezeichnet ebenfalls ein grösseres Geschlecht und zwar das der Habichte, der Name umfasst wahrscheinlich aber auch Falkenarten mit, vgl. Job 39 26. r. עֹרֵב Rabe und die rabenartigen Vögel, wie Schwarzkrähe, Nebelkrähe, Mandelkrähe, Dohle, Elster, die alle in Palästina und Syrien vorkommen. s. יַנְשׁוּף wahrscheinlich eine Eulenart, vielleicht der Uhu. t. תִּנְשֶׁמֶת wahrscheinlich ebenfalls eine Eulenart, vielleicht die Zischeule (Strix stridula) oder Strix flammea, bezw. Strix otus. u. כּוֹס jedenfalls eine Eule und zwar der Kauz bezw. das Käuzchen, die sich in alten Gemäuern aufhalten. v. שָׁלָךְ wahrscheinlich der an der palästinischen Küste, am See Genezareth, am Kison, Jordan etc. ziemlich häufig vorkommende Kormoran, auch Sturzpelekan (Phalacrocorax carbo), ein Schwimmvogel, der sich von Klippen und Uferfelsen oder aus der Luft jählings auf seine Beute stürzt. Er ist etwa 25—30″ lang,

hat einen langen biegsamen Hals, einen mit einem Haken versehenen Schnabel und glänzend schwarzes Gefieder. w. קָאַת Lev 11 18 ist zweifelhaft, nach den Uebersetzungen der Pelekan, der aber als Sumpfvogel kaum Bewohner verödeter wüster Gegenden genannt werden kann vgl. Jes 34 11 Zeph 2 14. Andere haben an ḳaṭa, eine Hasel- oder Rebhuhnart Syriens gedacht, aber das ist ein Heerdenvogel und passt daher nicht zu jenen Stellen, auch ist auf die Klangähnlichkeit des Namens nichts zu gehen. x. Zu den Vögeln wurde auch die Fledermaus (עֲטַלֵּף) gerechnet, die in Palästina, wie überhaupt in den wärmeren Ländern sehr häufig ist. Es kommen verschiedene Arten vor: die gemeine Fledermaus (Vespertilio murinus), die gewöhnliche Ohrenfledermaus (Plecotus auritus), die grosse Hufeisennase (Rhinolophus ferrum-equinum), diese drei finden sich auch bei uns; von südeuropäischen bezw. ägyptischen Arten: die kleine langgeschwänzte ägyptische Klappnase (Rhinopoma microphyllum), die am toten Meer und im Ḡôr sehr häufig ist und die in bewaldeten Gegenden lebende grosse braungelbe (Xantharpyia aegyptiaca). In Galiläa kommt die grosse braungelbe Beutelfledermaus (Thaphozous nudiventris) vor. Zum „Gewimmel des Gevögels“ (רֶמֶשׂ הָעוֹף) werden gerechnet: a) Heuschrecken (Acridiodea) mit sechs Füssen, an denen die hinteren, die Springfüsse, erheblich länger sind als die anderen; der senkrecht stehende Kopf ist mit starken Fresswerkzeugen versehen, sie haben ferner gezahnten Oberkiefer und hornigen Unterkiefer, mehrgliedrige Fühler, drei- bezw. viergliedrige Füsse, vier meist gleichlange netzartige Flügel, von denen die hinteren viel breiter als die vorderen sind. Vor Beginn der Regenzeit legen die Weibchen ihre Eier in trockenen Boden. Von der Frühlingswärme ausgebrütet erscheinen die Jungen fliegengross im April oder Mai, in den nächsten zwei Monaten häuten sie sich vier Mal; nach der dritten Häutung treten die Flügel hervor, sind aber noch in Kapseln eingehüllt, erst nach der vierten Häutung können sie fliegen. In anderen Ländern vollzieht sich die Entwicklung noch schneller. Meist ist an die beiden Hauptarten der Wanderheuschrecke im A. T. zu denken: an Oedipoda migratoria und Acridium peregrinum. Lev 11 22 finden sich vier Namen: אַרְבֶּה, חָגָב, חַרְגֹּל und סָלְעָם und im Joel kommen noch drei andere Namen dazu גָּזָם, חָסִיל und יֶלֶק, endlich Nah 3 17 גּוֹב bezw. גּוֹבַי Am 7 1. Wie sich diese verschiedenen Namen unterscheiden, ob einige davon sich auf die verschiedenen Stadien ihrer Häutung beziehen, das lässt sich nicht mit irgend einer Sicherheit ausmachen; zweifelhaft bleibt auch, ob צְלָצַל Dt 28 42

eine Heuschrecken- oder Käferart vgl. Targ. Jon. ist; eigentlich ist es „der Schwirrer“, ein Name der sich von dem Geräusch heranfliegender Heuschrecken begreifen liesse. Gewöhnlich bringt der Südostwind die Heuschrecken und nur ein Witterungsumschlag vermag der Plage wirksam ein Ende zu machen: nasskaltes Wetter vermögen weder sie noch auch die Eier zu vertragen. b) Die Biene (דְּבֹרָה) welche sich in grossen Schaaren in Palästina fand. Eigentliche Bienenzucht ist den alten Israeliten wohl fremd gewesen, erst Philo und die Mischna bieten uns Zeugnisse von künstlicher Bienenzucht. Seinen Honig (דְּבַשׁ)[1] verdankte das Land den wilden Bienenschwärmen, die sich in Baumhöhlungen, Felsenspalten, Erdlöchern u. s. w. angesiedelt hatten I Sam 14 25f. Dt 32 13 Ps 81 17 Prov 25 16 Mtth 3 4. c) Die Fliege (זְבוּב) ein in alter wie neuer Zeit im Orient sehr lästiges Thier (בַּעַל זְבוּב) Jes 7 18 Koh 10 1; vielleicht ist I Sam 19 13 an ein dem griechischen κωνωπεῖον ähnliches Netz zu denken, mit dem man sich gegen sie wie gegen die kleinen Moskitos zu schützen suchte. Im Ḳôr giebt es grosse den Thieren gefährliche blutsaugende Fliegen; sonst treten Schwärme kleiner schwarzer Fliegen auf, die in Mund und Nase kriechen. d) כִּנָּה, כִּנִּים Ex 8 16ff. Ps 105 31 ist wahrscheinlich die Stechmücke σκνίψ, σκνῖπες, sehr kleine schmerzhaft stechende Morquitos, die in die Augen fliegen, in Nasenlöcher und Ohren kriechen u. s. w. e) עָרֹב Ex 8 20 Ps 78 45 105 31 ist vielleicht die Stechfliege (Stomoxys calcitrans) oder eine Art der Dasselfliegen oder blutdürstigen Bremsen. f) Die Tsetsefliege resp. eine dieser verwandten könnte in צלצל Jes 18 1[2] gemeint sein, nicht aber Dt 28 42, wo wegen ihres Abfressens der Bäume u. s. w. an eine Heuschreckenart zu denken ist. g) צִרְעָה Ex 23 28 Dt 7 20 etc. Hornisse, die grösste Wespenart. Tristram fand in Palästina vier von den unserigen verschiedenen Hornissenarten, zwei bauen ihre Nester in die Höhe, an Bäume etc., die beiden anderen in Felshöhlen oder unter der Erde. h) עָשׁ die Motten und zwar kamen von den Kleider- und Pelzmotten in Palästina mehrere Arten vor, vgl. Joh 13 28 Ps 39 12 u. ö.

III. Wasserthiere. a. Der allgemeine Name der Fische ist דָּג, während תַּנִּין die grossen Seefische, Haie und fischartige Säugethiere, wie Delphine, bezeichnet, der Walfisch lag ganz ausserhalb des hebräischen

[1] Dies Wort bezeichnete wahrscheinlich auch den Traubenhonig, arab. dibs genannt, vgl. Gen 43 11 I Reg. 14 3; vielleicht ist dieser auch genannt in der Formel אֶרֶץ זָבַת חָלָב וּדְבַשׁ

[2] Vgl. Duhm zu Jes 18 1.

Gesichtskreises. Die kleinen Wasserthiere werden שֶׁרֶץ הַמַּיִם Lev 11 10 genannt. Sonst findet sich nur eine Unterscheidung in solche Fische, die Schuppen und Flossen haben und rein sind, und in solche, die keine haben und unrein sind; zu letzteren gehören die Aale, Welse, Glattrochen u. s. w. Im See Genezareth und im Jordan gab es offenbar in alter Zeit wie noch heute viele Fische, nicht weniger als 18 Arten sind bekannt, von denen einige mit den dem Nil eigenthümlichen identisch sind. b. עֲלוּקָה Prov 30 15 ist wahrscheinlich der Blutegel[1]. c. Zu den Wasserthieren könnte man auch צְפַרְדֵּעַ den Frosch rechnen, vgl. oben.

§ 16. Politische Geographie.

Als Grenzen des den Nachkommen Abraham's zugewiesenen Landes giebt J. Gen 15 18 den Euphrat im Nordost und den Bach Aegyptens im Südwest an, aber diese Grenzen waren nur ideale, höchstens in der David-Salomozeit hat das Reich eine annähernde Ausdehnung gehabt. Nach P. Num 34 3 ff. vgl. Jos 15 2 ff. 13 4 f. und Ez 47 15—17 48 1 wird als den Israeliten zugewiesenes Gebiet das ganze Westjordanland von dem Bach Aegyptens im Süden bis nördlich etwa zu den Anfängen des Leontes betrachtet, auf das Ostjordanland aber gar keine Rücksicht genommen. Thatsächlich haben dieselben auch dieses Land niemals in diesem Umfang besessen, weder das philistäische Küstengebiet im Süden, noch das phönicische im Norden haben sie je in ihre Gewalt gebracht, ja wohl kaum ernstlich den Versuch dazu gemacht.

Im Ostjordanlande blieben Gad und Ruben und zu ihnen kam im Laufe der Zeit ein Theil von Manasse. Nach Num 32 34 ff.[2] waren im Besitze der Gaditen die Städte Daibon, ʿAṭarot, ʿArôer, ʿAṭrot Šophan, Jaʿzer, Jogbeha, Bet Nimra und Bet Haran, d. h. ihnen gehörte theils das Gebiet auf der Ostseite des Jordan, theils der auf der Ostseite des toten Meeres nördlich vom Arnon und zwar südlich von dem Gebiete Ruben. Mit Rücksicht auf das im Besitze Gads befindliche Land Gilead wird Gad Jdc 5 17 daher geradezu Gilead genannt. Als Ruben zugehörig werden die Städte

---

[1] Vgl. Mühlau, de Proverb. Aguri, p. 42 sequ. Delitzsch zu Prov 30 15.

[2] Num 32 ist freilich stark überarbeitet, doch gehört ein erheblicher Theil daran JE. zu; Jos 13 15—21 kann als Geschichtsquelle für die vorexilische Zeit nur mit starker Reserve benutzt werden, ebenso wie die anderen Angaben bei P. über die Wohnsitze der einzelnen Stämme, denn öfter beruhen die Angaben bei P. auf künstlicher Construction.

Ḥesbon, El'ale, Kirjataim, Nebo, Ba'al Me'on und Sibma genannt, d. h. also das Land nördlich von dem vorerwähnten südlichen Theile Gads bis ein wenig über die Nordspitze des toten Meeres hinaus. Die Stämme haben sich also hier wesentlich auf Kosten Moabs ausgedehnt, das ja einst nach Norden bis weit über die Nordspitze des toten Meeres reichte, ist doch an dem den Gefilden Jericho's gegenüberliegenden Theile des Jordanthales der Name עַרְבוֹת מוֹאָב haften geblieben. Vielleicht in Folge der Ausdehnung nach Süden hin wurden nördlicher gelegene Strecken frei, in die manassitische Geschlechter vom Westjordanlande aus zogen und von wo aus sie dann nach Norden bezw. Nordosten sich ausdehnten. Nach Num 32 39 41 42 haben die Bene Makir ben Manasse Gilead erobert, Ja'ir ben Manasse hat die Ḥawwot der Amoriter in Gilead eingenommen und sie Ḥawwot Jair[1] genannt und der nach Jdc 8 11 im südlichen Gilead wohnende Clan Nobaḥ hat Kenat im Ḥauran erobert. Zu diesen drei Gebieten kommt nördlich noch der Ḥebel Argob in Basan. Freilich bezeichnen diese Angaben Num 32 keinen dauernden Besitzstand, vielmehr war derselbe hier im Ostjordanlande ausserordentlich schwankend, die Kämpfe der Israeliten mit Aramäern, Ammonitern und Moabitern wurden mit abwechselndem Erfolge geführt. Nach der Inschrift des Mesa besass Gad von seinem südlich von Ruben gelegenen Besitz nur 'Aṭarot, das Mesa eroberte, ebenso nahm er Kirjataim, Nebo und Jahas den Israeliten ab; Jes 15 16 nennt neben Daibon, Nebo, Ḥesbon, El'ale, Jahas, Sibma auch Ja'zer als moabitischen Besitz.

Im Westjordanlande[2] setzte sich im südlichen Theil Juda (mit Simeon) fest, doch gelang ihnen nur die Eroberung des Gebirgslandes und eine theilweise Verdrängung der Amalekiter aus dem Negeb; mit anderen hier ansässigen nichtisraelitischen Elementen verschmolzen sie allmählich: mit Kenisitern, Kenitern, zum Theil auch Kanaanitern. Die Josephstämme eroberten das Gebirge Ephraim bis zur Ebene Jizreel hin, aber auch sie brachten nicht das ganze Land in ihre Gewalt, sondern feste Städte wie Bet-Šean, Ta'anak, Dor, Jibleam, Meggido und Geser blieben in den Händen der Kanaaniter.

[1] Nach Dt 3 14, Jos 13 30 werden die Ḥawwot Ja'ir in Widerspruch mit I Reg 4 13 Jud 10, vgl. I Chr 2 22 f., nach Basan versetzt.

[2] Die ältesten Quellen, aus denen wir die Wohnsitze im Westjordanlande erschliessen können, sind Jdc 5 und die in Jdc 1 und in einzelnen VV. von Josua vorliegende Quellen, vielleicht = J. Vgl. Budde, die Quellen der Bücher Richter und Samuel 1890, S. 1 ff.

Südlich von den Josephstämmen setzte sich Benjamin fest, während nördlich von ihnen sich Isaschar niederliess, an den sich nach Norden Sebulon anschloss. Naphtali hatte das Gebiet im Osten vom See Genezareth inne, während Asser westlich davon sass, ohne dass es ihm freilich gelang die Meeresniederung in seine Gewalt zu bringen. Dan kam erst verhältnissmässig spät zu einem Besitz: in seinem einst ihm zugefallenen Gebiet, der westlichen Abdachung des Gebirges Ephraim, konnten die Daniten sich nicht halten, sie zogen daher nach Norden und überfielen das alte Lajiš, das sie nun Dan nannten, vgl. Jdc 18. Andere Stämme scheinen Aehnliches versucht zu haben, ohne dass sie einen günstigen Erfolg hatten, wenigstens ist es wahrscheinlich, dass Simeon und Levi einen für sie verhängnissvollen Versuch machten, Sichem in ihre Gewalt zu bekommen, vgl. Gen 34. Wenn auch nicht in demselben Masse wie im Ostjordanlande, so waren doch auch hier im Westjordanlande die Grenzen der einzelnen Stämme keine festen, sondern schwankten mannigfach hin und her.

In neutestamentlicher Zeit zerfiel das Westjordanland in drei Theile: 1. der nördlichste: Galiläa, von der Thalschlucht des Leontes im Norden am Fuss des Libanon bis zur Jizreelebene; durch das Gebirge von Safed wurde das Land in Ober- und Niedergaliläa getrennt, vgl. Jos. bell. jud. 3 3 1 f. Ursprünglich bezeichnete גָּלִיל („Kreis, Umgegend") nur einen Theil von Obergaliläa, nämlich den um Kedes gelegenen Theil des Gebirges Naphtali; die Bevölkerung war stark mit heidnischen Elementen zu allen Zeiten gemischt (daher der Name גְּלִיל הַגּוֹיִם Jes 8 23). Dies sowie ihr ziemlich stark ausgeprägter Dialekt Matth 26 73 Mrc 14 70 Luc 22 59, endlich auch eine gewisse Unabhängigkeit der pharisäischen Partei gegenüber waren die Ursache, dass die Judäer mit einer gewissen Geringschätzung auf die Galiläer sahen, Joh 1 46 7 52 Act 2 7 Mtth 26 69.

Die mittelste der Landschaften war Samaria, als deren nördlichste Grenze Josephus Ginaea, als deren südlichste er die Toparchie Akrabattene angiebt (bell. jud. 3 3 4), d. h. sie reichte vom Südende der Jizreelebene bis etwa 2 Stunden südlich von Sichem; im Osten bis zum Jordan, im Südosten bis zur Einmündung des W. Fâriʿa nördlich vom Ḳarn Ṣarṭabe. Als westliche Grenze giebt der Talmud Antipatris an. Die Einwohner dieses Landes, eine Mischbevölkerung, entstanden aus der im Lande zurückgebliebenen Hefe der Israeliten und den Colonisten der Assyrer, waren den Juden auf's Aeusserste verhasst. Bekanntlich erkannten die Samaritaner nur den Pentateuch als normativ an.

Die südlichste Landschaft war Judäa, das von der Grenze Samariens bis an die Wüste des peträischen Arabiens, im Westen bis an das Mittelmeer, im Osten his an den Jordan und das tote Meer reichte. Uebrigens schwankten die Grenzen Judäas zu verschiedenen Zeiten.

Das Ostjordanland, Peräa, zerfiel in: das Gebiet der Dekapolis mit seiner westlich vom Jordan liegenden Hauptstadt Scythopolis (Bêsân), das bis an den Jarmuk reichte; nördlich davon Gaulanitis (= Ǵôlân) jenseits des Tiberiassees his zum Hermon; östlich Batanäa, etwa der heutigen Nuḳra entsprechend; nordöstlich davon Trachonitis, das heutige Leǵâ, Auranitis = חַוְרָן Ez 47$_{16}$ $_{18}$, die Umgebung des eigentlichen Ḥaurangebirges, und Ituräa, das nicht genau zu bestimmen ist, am ehesten wohl der Gegend am Libanon und Antilibanos entspricht[1].

Kap. 2.

Bevölkerung des heiligen Landes.

§ 17. Die vorisraelitischen Bewohner.

1. Nach der israelitischen Sage der späteren Zeit waren die Rephaim (הָרְפָאִים) die Urhewohner Kanaans Gen 14$_{5}$ 15$_{20}$ Jos 17$_{15}$ hezw. Anaḳiten (הָעֲנָקִים) Jos 11$_{21}$ Jer 47$_{5}$ (LXX), die Dt 2$_{11}$ zu jenen gerechnet werden. Historischen Werth haben diese Angaben nicht, vielmehr sind הָרְפָאִים herausgewachsen aus den ילידי הרפה II Sam 21$_{16}$ff., wie הענקים aus בני ענק Jdc 1$_{20}$ bezw. ילידי הענק Jos 15$_{14}$; Dt 1$_{28}$ hat בני ענקים: es ist durchaus hegreiflich, dass die älteste Bevölkerung, von der man keine sichere Kunde mehr hatte, mit den Riesen zusammengestellt, bezw. zu einem Volke von Riesen wurde[2].

Aber wenn wir auch keine Kunde über die Urbevölkerung Palästinas haben, dennoch fehlt es uns nicht an Zeugen aus dieser vorhistorischen Zeit. Wir haben nämlich auf dem Boden des West-

---

[1] Vgl. Schürer, I 353 f., HbA. 782 f.

[2] Stade, Gesch., I 420 Anm. 2, meint, dass der Name רפאים genommen sei von der Bezeichnung für die Bewohner der Totenwelt, weil es sich mehrfach nachweisen lasse, dass solche riesenhafte Bewohner der Vorzeit mit der Götterwelt zusammengestellt seien. Vgl. E. Mayer, ZATW. I 139 Anm. 3 und Gesch., I 217 und Nöldeke, Untersuchungen 161 f.

wie Ostjordanlandes eine Reihe von Steindenkmälern[1], welche in diese graue Vorzeit zurückreichen. Dahin gehören:

1) Die Malsteine, Menhir genannt, grosse unbehauene meist nach oben sich verjüngende Steinblöcke, welche bisweilen auch kleinere



Fig. 1. Menhir.

Gruben bezw. Vertiefungen aufweisen. Diese Steine sind ohne Zweifel mit den im A. T. öfter erwähnten מצבות zusammenzustellen und haben gewiss wie diese eine Beziehung zum Kultus gehabt:

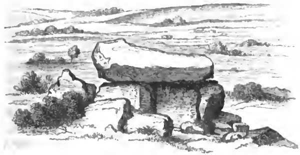


Fig. 2. Dolmen.

man dachte sich wohl in ihnen die Gottheit gegenwärtig, vgl. בית־אל Gen 28 18 22 und das griechische βαιτύλιον.

2) Die Dolmen, d. h. Steindenkmäler, welche aus zwei oder mehreren oft von West nach Ost gerichteten Längsplatten bestehen,

[1] Vgl. Schumacher, Beschreibung des Dscholân ZDPV. IX S. 267ff., wo sich auch eine Reihe von Abbildungen finden. Guthe, Schalensteine in Palästina und im Alten Testament ZDPV. XIII 123ff. Schick, Reise nach Moab, ZDPV. II 12; HbA. S. 1009 und Ebers-Guthe, Palästina, I 181 236.

die von einer grossen Platte bedeckt werden. Nach den Untersuchungen von NOETLING und SCHUMACHER[1] hat ein Theil dieser Dolmen jedenfalls als Grabmäler gedient und zwar setzte man wohl die Toten so, dass sie nach Osten sahen: jene fanden nämlich bei der Untersuchung einiger unverletzter Dolmen Asche, kleine Kohlenstücke und Knochenreste, in einem Falle auch zwei Ringe aus Kupferdraht, ein deutlicher Beweis, dass diese Denkmäler nicht nur in der Steinzeit üblich waren. Der letztere hat auch an die auffallende Aehnlichkeit erinnert, welche die heutigen Beduinengräber mit diesen Dolmen haben, die durchaus als kleinere unbedeutendere Nachahmungen jener alten Gräber erscheinen. Doch können nicht alle Dolmen Grabstätten gewesen sein, CONDER hebt hervor, dass das bei den von ihm und MANTELL untersuchten unmöglich sei[2], vielmehr seien dieselben Opferstätten gewesen. Man hat zur Bestätigung darauf aufmerksam gemacht, dass eine Dolme aus drei Steinen auf dem Ḳurmije-Rücken bei Ḥesbân vor dem einen Seitensteine noch einen kleineren Stein hat, der wie eine Stufe dazu bestimmt scheint, die obere Fläche des Denksteins für die Hände erreichbar zu machen[3]. Ebenso finden sich noch heute bei den Arabern solche kleine Dolmen, die als Altäre dienen; sie würden demnach dem hebräischen מִזְבֵּחַ entsprechen vgl. I Sam 14 33 f. Mit dieser Bedeutung der Dolmen als Altäre hängen vielleicht auch jene Gruben oder Vertiefungen zusammen, welche sich hier wie bei den vorhererwähnten Malsteinen finden: in diese Schalen that man das für die Gottheit bestimmte Trankopfer[4]. Aber ob das die einzige und ursprüngliche Bedeutung dieser Vertiefungen war, ist sehr fraglich, denn wenn sich so auch die auf horizontalen Steinen befindlichen erklären würden, so doch nicht die auf verticalen Steinen, z. B. ist auf der Seite eines zu Boden gefallenen Malsteins im Nordosten der Ḳal'at 'ammân eine 28 cm tiefe Grube[5]. GUTHE[6] hat im Anschluss an Zch 3 9 diese Vertiefungen für Augen der den Stein bewohnenden Gottheit erklärt und an das im Louvre befindliche Thon-

[1] Vgl. ZDPV. IX, 268, Zeitschr. für Ethnol. XIX, 37 f.

[2] Vgl. Heth and Moab 238 ff. 266 f. 270.

[3] Vgl. Eastern Palestine, I 162. Heth and Moab, S. 254, vgl. ZDPV. XIII S. 128.

[4] Vgl. CHARLES RAU, Observations on cup-shaped and other lapidarian sculptures in the old world and in America (Washington 1881) S. 84.

[5] Vgl. Eastern Palestine, I 24, Heth and Moab, S. 253.

[6] ZDPV. XIII 129 ff.

model eines phönicischen Tempels erinnert, der an der Vorderwand über der Thür 11 kleine Löcher oder Gruben und auf der Seitenwand 12 solcher Vertiefungen aufweist[1]. Sicheres wird sich schwerlich ausmachen lassen. — Häufig sind solche Dolmen, besonders die Gräberdolmen, von

3) Kromlechs d. i. Steinkreisen umgeben, öfter umschliessen sie auch einen Malstein: es sind grössere oder kleinere unbehauene, Steine, welche im Kreise aufgestellt wurden; im A. T. erscheinen sie unter dem Namen גִּלְגָּל Jos 4 19f. Auch sie haben gewiss eine religiöse Bedeutung gehabt, aber wir sind nicht in der Lage, dieselbe klarzustellen. — Dasselbe gilt

4) von den namentlich im Jordanthal und in der Ebene Jezreel sich findenden künstlichen Erdhügeln, die zum Theil auch aus Backsteinen, die an der Sonne getrocknet sind, bestehen. Wie ihre Bedeutung so lässt sich noch weniger ihr Alter mit irgend einer Sicherheit feststellen.

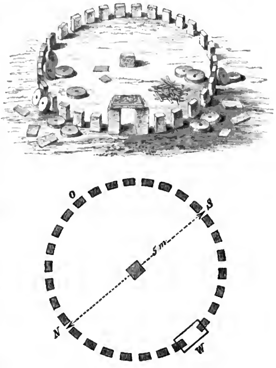


Fig. 3. Kromlech.

Neben diesen Bauwerken, die wahrscheinlich in die vorhistorische Zeit hineinreichen und wie hier auf dem Boden Palästinas so in den verschiedensten Theilen der Welt sich finden, sind auch andere Zeugen der grauen Vorzeit vorhanden,

[1] Vgl. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité, III 277 und Th. Friedrich, Tempel und Palast Salomos, Innsbr. 1887, S. 58.

5) in den künstlichen Höhlen, welche sich im West- wie im Ostjordanlande erhalten und den Urbewohnern dieser Länder einst als Wohnungen gedient haben. Das Kalksteingebirge Palästinas ist ja reich an natürlichen Höhlen (vgl. § 8), die gewiss zunächst benutzt wurden und der Anlass waren, an anderen Stellen, wo sich solche Höhlen nicht boten oder nur sehr kleine und unzureichende da waren, dieselben zu erweitern oder neu zu schaffen. Besonders zahlreich waren diese Höhlenwohnungen in Edom auf dem Gebirge Se'ir, dessen Ureinwohner uns unter dem Namen Ḥorim d. i. Höhlenbewohner bekannt sind und von den späteren Edomitern verdrängt sein sollen, vgl. Dt $2_{12\,22}$ Gen 36_{20}ff.; aber auch im eigentlichen Palästina z. B. bei Bêt Ǵibrîn finden sich solche Höhlen, in denen nach des Hieronymus Meinung einst die Horiter gehaust haben sollen[1], ja im Ḥaurân ist unter dem grössten Theil der heutigen Ortschaft Der'ât, dem alten Edrei, eine Höhlenstadt[2]. Auch die Israeliten machten und benutzten derartige Höhlen, aber doch nur in Zeiten äusserer Bedrängniss, vgl. Jdc 6_2. Endlich sei noch

6) auf die bei dem heutigen Tell Ǵelǵûl, dem alten Gilgal, bei Bethlehem und an anderen Stellen gefundenen bearbeiteten Feuersteine aufmerksam gemacht.

2. Während wir über die Urbevölkerung Palästinas und ihre ethnographische Stellung so gut wie nichts wissen, sind wir besser über die in historischer Zeit vor den Israeliten dort angesiedelte Bevölkerung unterrichtet. Wir finden dort

1) Die Kanaaniter bei J. הַכְּנַעֲנִי Gen 10_{18}f. 12_6 Jos 16_{10} 17_{13} u. ö., auch wohl הַכְּנַעֲנִי וְהַפְּרִזִּי Gen 13_7 34_{30} Jdc 1_4f., bei E, הָאֱמֹרִי[3] Gen 15_{16} 48_{22} u. ö., ebenso Am 2_9f. Ursprünglich war הַכְּנַעֲנִי wahrscheinlich nur die Bewohner der Niederungen, besonders der Meer- und Jordanniederungen Num 13_{29} Jos 5_1 11_3 17_{16}; ob האמרי demgegenüber die Bewohner des Gebirgslandes (vgl. אָמִיר) bezeichnet, ist möglich, aber fraglich, jedenfalls war der Name im Norden besonders heimisch. Neben diesen beiden Namen kommen rein locale Namen vor: die Bewohner von Jebus als הַיְבוּסִי, die von Gibeon und Sichem als החוי Jos 11_{19} Gen 34_2, und הַגִּרְגָּשִׁי, über

[1] Vgl. Bädeker, Paläst.^{3} S. 155. Ebers-Guthe, II 198.

[2] Vgl. Wetzstein, Reisebericht über den Ḥaurân und die Trachonen, Berlin 1860, S. 47f. 77 123 ff.

[3] Ebenso auf den aegypt. Inschriften, vgl. ZATW. I 122 ff. III 306, namentlich der nördliche Theil Palästinas wird in der 19. und 20. Dynastie gern als das Land Amur bezeichnet.

die wir nichts wissen. Die deuteronomistischen Schriftsteller haben alle diese Namen (mit Einschluss von הַחִתִּי, vgl. unten) zusammengestellt und so eine Liste von 7 Völkern gewonnen, die angeblich gleichzeitig nebeneinander gewohnt haben, vgl. Dt 7 1 Gen 10 16f. 15 19ff. Ex 3 8 17 13 5 23 23 28 33 2 34 11 Num 13 29 Jos 9 1 11 3 12 8 24 11 Jdc 3 5 (anders die vier Völker: Philister, Kanaaniter, Ṣidonier und Ḥittiter bei J Jdc 3 3). Wenn Gen 10 die Kanaaniter mit den Ḥamiten zusammengestellt werden, so geschieht das vielleicht um desswillen, weil dieselben nach einer alten Erinnerung aus südlicheren Gegenden in das mittlere semitische Gebiet eingewandert waren, jedenfalls kann uns diese Völkertafel, welche historische, bezw. geographische Verhältnisse einer bestimmten Zeit darstellt, nicht hindern, die Kanaaniter zu den Semiten zn stellen, waren sie doch zweifellos mit den Israeliten und anderen Völkern dieser Gruppe nahe verwandt[1]. Zu diesen Kanaanitern gehören auch die Phönicier, vgl. Gen 10 15, welche sich auch selbst nicht anders nannten, wesswegen הַכְּנַעֲנִי zu der Bedentung des Kaufmanns gekommen ist, vgl. Jes 23 8 Job 40 30 u. ö.[2]. Nur sehr langsam und unter schweren Kämpfen gelang es den Israeliten diese Kanaaniter, obwohl sie in eine grosse Zahl politisch wie religiös selbständiger Theile zerfielen, niederzuwerfen, und es dauerte bis in die Tage des Salomo, bis die letzten unterworfen und wahrscheinlich noch länger, bis sie endlich von den Israeliten ganz absorbirt waren. Die Kanaaniter der Meeresküste blieben immer von Israel unabhängig, wahrscheinlich eine Folge ihrer nnerschöpflichen Hilfsmittel und der Thatsache, dass sie in ganz anderer Art als die anderen Kanaaniter zu einer staatlichen Organisation gekommen waren. Es waren grosse Handelsrepubliken, die älteste unter ihnen Sidon, von der auch wohl die erste Gründung phönicischer Kolonien ausgieng; etwa im 2. Jahrhnndert gieng die Hegemonie auf Tyrus über, das sie aber nach der Belagerung durch Nebukadnezar wieder an Sidon verlor. Dass Israel mit den Tyriern zeitweise Handelsbeziehungen unterhielt, ist bekannt.

2) Die Philister[3] (פְּלִשְׁתִּים), welche nach Am 9 7 Dt 2 23 Jer 47 4 aus Kaphtor (כַּפְתּוֹר) eingewandert waren. Unter Heranziehung

---

[1] Vgl. die in Gen 9 20 ff. (im urspr. Text) niedergelegte Erinnerung, wonach Kenaan der jüngste Sohn des Noah und Bruder Sems ist.

[2] Vgl. Pietschmann, Gesch. der Phönicier, Berlin 1889.

[3] Vgl. Schwally in ZWTh. 1891 103 ff.

von I Sam 30 14 hat man meist Kaphtor mit Kreta identificirt, womit auch Jer 47 4, wo jenes als אִי bezeichnet wird, stimmen würde, vgl. Ez 25 16 Zeph 2 5[1]. Das philistäische Gebiet zerfiel in das Gebiet der 5 Städte, die oft untereinander verbündet erscheinen: Gaza, Asdod, Askalon, Gat, Ekron; jedes dieser Gebiete hatte seinen eigenen Herrscher (סַרְנֵי פְלִשְׁתִּים), welcher der Anführer im Kriege war. Ihre Kriegstüchtigkeit ist bekannt; auch durch ihre Bewaffnung waren sie lange den Israeliten überlegen; sie hatten Wagen, Reiter und Fussvolk. Wir wissen, dass Philister, namentlich wohl um Kriegsdienste zu nehmen, nach Israel kamen und sich auch dauernd hier niederliessen, so Obed Edom aus Gat I Sam 6 19ff.[2].

3) Die Ḥittiter (חִתִּים), welche unter den Kanaanitern aufgezählt und Gen 23 3 7 nach Südpalästina verpflanzt werden, thatsächlich gehören sie nach dem Norden, nach Coelesyrien, wo sie zur Zeit der 18—20 ägyptischen Dynastie ein mächtiges Reich bildeten, deren Haupt Ḳadeš am Orontes war. Aus den Tell el-Amarna-Funden erfahren wir, dass um das Jahr 1400 v. Chr. diese Ḥittiter im starken Vordringen nach Süden waren. Leider wissen wir Näheres über dieses Volk nicht, da seine Inschriften bisher nur sehr ungenügend entziffert sind[3]. Wahrscheinlich waren diese Ḥittiter kein semitisches Volk, ihre Sprache vielmehr eine indogermanische, sie gehörte vielleicht enger zu dem asiatischen Zweig der indogermanischen Sprachen, speciell zu dem Armenischen[4]. Da wir semitische Gottheiten: Baʿal, ʿAstarte, ʿAnat bei ihnen finden, so sind sie wahrscheinlich mit semitischen Elementen versetzt, bezw. von semitischen Völkern stark beeinflusst.

4) Diese Ḥittiter wurden allmählich von den Aramäern verdrängt bezw. aufgesogen, diese drangen aus der Wüste in den Norden des Ostjordanlandes und von da weiter in den Libanon, und es ent-

---

[1] Die von Dietrich u. a. vertretene Identification von Kaphtor mit dem Nildelta (vgl. Merx, Archiv, I 313 ff. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses 1868, S. 127 ff.) ist sehr unwahrscheinlich. Vgl. de Goeje, Theol. Tijdschr. IV, S. 257 f. — Vgl. die ausserbibl. Nachrichten bei Winer [3], I 211. — Vgl. Stade, I 142 f. Meyer, Gesch., I 319 ff.

[2] 1 Chr 16 38 wird er folgerichtig zum Leviten gemacht, weil zeitweise in seinem Hause die Lade war.

[3] Vgl. F. E. Peiser, die hetitischen Inschriften, Berlin 1892 und dazu die Recension von Jensen in Zeitschr. für Assyriologie VII 357 ff.

[4] Vgl. Jensen, The Sunday School Times of March 25 and April 1 1893 und Zeitschr. für Assyriologie, VII 365 f.

standen in dieser Gegend eine ganze Reihe von aramäischen Reichen, welche uns im A. T. als ארם צובה, ארם דמשק u. s. w. entgegentreten. Ihr dauerndes Bestreben war es immer weiter nach Westen und Süden vorzudringen, daher die häufigen Konflikte mit den Israeliten. Aus tief im Süden gefundenen aramäischen Inschriften wie z. B. der von Teima, (vgl. Corpus inscript. Semit. II, 1, Nr. 113) ersehen wir, wie weit schliesslich der Einfluss der Aramäer sich erstreckte.

5) Wahrscheinlich fanden die Israeliten auch schon arabische Bestandtheile in Palästina vor. Wir hören, dass Amaleḳiter im Süden Judas, in der Wüste, vgl. Jdc 1 16[1] bezw. im Negeb Num 13 29 vgl. 14 43ff. Gen 14 7 wohnten; aber auch im Norden müssen sie sich niedergelassen haben, denn ein Theil des Gebirges Ephraim hiess: הר העמלקי Jdc 12 15, vgl. 5 14. In der Richterzeit hatte Israel von ihnen zu leiden Jdc 3 13 6 3 33 7 12 10 12, sie wurden von Saul I Sam 14 48 15 2ff. 28 18 und von David II Sam 1 1 8 12, vgl. I Sam 27 8 30 1ff. besiegt. — Nach Num 10 29ff. Jdc 1 16 haben Ḳeniter sich den Judäern bei ihrem Zuge in's Westjordanland angeschlossen und zwar zogen sie von Jericho aus mit den Judäern; im Süden Judas treffen wir thatsächlich Ḳeniter, welche zu Juda in freundlichen Beziehungen stehen und I Sam 15 6 zu Amaleḳ gerechnet werden; andere Ḳeniter müssen weiter nach Norden gekommen sein, denn bei Zaʿananim in Naphtali wohnt der Ḳeniter Ḥeber, der Mann der Ja'el Jdc 4 11, wie wir ja auch Amalekiter nicht nur im Süden, sondern auch auf dem Gebirge Ephraim treffen. Im Widerspruch mit diesen Stellen, welche die Zugehörigkeit der Ḳeniter zu Amaleḳ nahe legen, vgl. auch Num 24 20ff., stehen nun freilich die Stellen, nach denen der Schwiegervater des Mose ein Priester der Midjaniter war, vgl. Ex 2 15f. 3 1 4 19 18 1 Num 10 29, wesswegen man meist die Ḳeniter mit den Midjanitern zusammengestellt hat. Angesichts der sehr bestimmten Zeugnisse I Sam 15 6 c. 30 vgl. Num 24 20ff. bleibt kaum eine andere Annahme übrig, als dass in den Stellen Ex 2 15f. u. s. f. ein Irrthum vorliegt. Nach Gen 15 19 sollen Ḳeniter übrigens schon in der Zeit der Erzväter im Süden Kanaans gewohnt haben; hat sich hier eine richtige Erinnerung erhalten, so wird man betreffs der Nachricht, dass sie erst auf dem Zuge von Jericho dahinkamen, Bedenken haben können. Ein Vergleich von I Sam 15 6 und Num 24 21f. zeigt, dass die Ḳeniter nicht zu allen Zeiten

[1] Freilich nach berichtigtem Text: am Schluss ist nach LXX zu lesen את עמלק oder את העמלקי statt את העם.

haben auf dem Boden Palästinas gewohnt. Auf die enge Beziehung zwischen Israel und Ismael weist schon die Vätersage, welche Ismael als Halbbruder Isaaks ansieht, er ist der Sohn Abrahams von seinem Kebsweibe Hagar, letzteres offenbar der Name eines ismaelitischen die gleiche Stellung Israel gegenüber einnahmen[1]. — Auch Ismaeliter Stammes. Noch in den Zeiten Davids bestand ein Connubium zwischen Israel und Ismael, denn eine Schwester David's hatte einen Ismaeliten[2] Jitra zum Mann. Wahrscheinlich besuchten auch Israeliten und Ismaeliten die Heiligthümer zu Beersaba, Lachajroi und Ḥebron[3]. Die Ismaeliten verschwinden sehr früh aus der Geschichte, ohne dass wir Näheres über sie wüssten. — Die Cultur, welche die Israeliten in Palästina vorfanden, war eine stark entwickelte, das wissen wir aus den ägyptischen Monumenten und der Literatur des neuen Reichs, stand doch Palästina in dieser Zeit unter ägyptischer Oberhoheit, die freilich nicht mehr unbestritten war, die in Tell el-Amarna aufgefundenen Thontäfelchen und die Monumente, besonders von Ramses II, berichten uns, wie das mächtige Reich der Ḥeta nach Südwesten vordrängte und den Aegyptern die Herrschaft über Palästina streitig machte. Dass während dieser Herrschaft Aegyptens ein starker Einfluss desselben auch in kultureller Beziehung ausgeübt ist, versteht sich von selbst: für die aus den Nordländern importirten Producte gingen andere ägyptische Erzeugnisse zurück, deren Einfluss sich namentlich in der phönicischen Kunst, welche wesentlich durch die ägyptische bestimmt ist, nachweisen lässt. Noch stärker aber war um diese Zeit der 19. und 20. Dynastie ohne Zweifel schon der Einfluss der Euphratländer. Die ägyptischen Vasallen berichten, wie die Tell el-Amarna-Funde beweisen, an den Oberkönig in Aegypten in babylonischer Sprache und babylonischer Keilschrift; babylonisches Mass-, Gewichts- und Münzsystem ist schon längst vor dieser Zeit in Syrien und Palästina verbreitet; nicht minder zeigt sich in den religiösen Anschauungen dieser Länder der starke Einfluss der Babylonier. Auf welchem Wege diese Beeinflussung Palästinas von Osten her vor sich ging, können wir mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit vermuthen. Offenbar hat zuerst die Cultur der nordsyrischen Binnenländer unter babylonischem Einfluss eine gewisse Höhe erreicht, wie Pietschmann mit Recht behauptet

[1] Vgl. Nöldeke, Ueber die Amalekiter und einige andere Nachbarvölker der Israeliten, S. 19 ff. Kuenen, Godsdienst, I 179 ff. Stade, Gesch., I 130 ff.

[2] Statt הישראלי 2 Sam 17 $_{25}$ ist nach I Chr 2 $_{17}$ הישמעלי zu lesen.

[3] Vgl. ZATW. I 347 ff.

hat[1]; ihr ist erst die der übrigen Länder in einigen Abstufungen gefolgt. Durch die Vermittlung des nördlichen Syriens empfangen die Phönicier die erste Anleitung in der Kunst des Erzgusses und in der Metallarbeit, durch sie hat man wahrscheinlich die Befestigung der Städte, sowie die Bewaffnung und Kriegführung gelernt. Das von den Aegyptern zur Bezeichnung der syrischen Adligen gebrauchte Marna = מרנא unser Herr, das wahrscheinlich nordsyrisch ist, war zugleich Name des Stadtgottes von Gaza, und Atargatis, die Stadtgöttin von Asḳalon, war in Nordsyrien heimisch und nichts anderes als die aramaisirte Form der babylonischen Aštoret, eigentlich ʿAttar-ʿAte = die ʿAttar des ʿAte[2].

Aus dem A. T. erfahren wir, dass die Israeliten bei ihrem Einzug in Kanaan eine hochentwickelte Bodenkultur vorfanden. Nicht minder waren die Kanaaniter an Waffen und Kriegskunst ihnen überlegen, sie sind im Besitze der von den Israeliten so gefürchteten Kriegswagen und festen Städte, wie überhaupt die Städte zahlreich sind. Die Kanaaniter erscheinen in der israelitischen Erinnerung als ein dem Luxus, der Ueppigkeit und Unsittlichkeit verfallenes Volk, eine Schilderung, die theilweise ihre Bestätigung findet durch ägyptische Nachrichten, welche auf eine hohe Kultur der Retʿenu weisen, welche die Einwohner Palästinas (der oberen Retʿenu) miteinschliessen. Auf den Grabdenkmälern finden wir goldene und silberne Prachtgefässe, Edelsteine u. s. w., in der Literatur zahlreiche andere Gegenstände als vom Lande Retʿenu importirt erwähnt[3].

§ 18. Die Israeliten.

Das ganze Volk wird im A. T. mit יִשְׂרָאֵל I Sam 13 13 II Sam 7 23 f. Hos 8 2 9 1 oder בְּנֵי יִשְׂרָאֵל Ex 4 29 31 5 14 15 19 u. o. bezeichnet, womit auch wohl יַעֲקֹב Jes 9 7 10 21 Mich 5 7 u. ö. wechselt. עִבְרִים findet sich im Munde der Israeliten zur Bezeichnung ihrer Nationalität verhältnissmässig selten, es kommt vor, wenn zu Fremden gesprochen wird Ex 1 19 2 7 10 3 oder wenn die eigene Nationalität im Gegensatz zu fremder betont wird Dt 15 12 Jer 34 9, meist gebrauchen es Fremde von Israel Gen 39 14 41 12 I Sam 29 3 etc. יְהוּדִי ist die Bezeichnung eines Angehörigen des südlichen Reiches Jer 32 12 38 19 II Reg 16 6 bezw. des Stammes Juda I Chr 4 18 oder der nach-

[1] Vgl. Pietschmann, Gesch. der Phönicier, S. 147 f.

[2] Auch in phönicischen Eigennamen kommt ʿAttar vor. Vgl. Ed. Meyer in ZDMG. XXXI 732 Anm. 1.

[3] Erman's Aegypten, S. 681 f.

exilischen Gemeinde vgl. Neh 1 2 3 33 u. ö. Wie man dazu kam, das gesammte Volk „Israel“ zu nennen, wissen wir nicht. Vielleicht war es einst in vorhistorischer Zeit der Name eines Stammes, der sich hesonders auszeichnete, und der dann auch von andern Stämmen angenommen wurde. Da die üher Israel vorhandenen Erinnerungen an das Ostjordanland anknüpfen, besonders an die Orte Mahanaim und Penuel, so vermuthet STADE (Gesch. I 124 f.), dass dieser Stamm einst hier seinen Hauptwohnsitz hatte und von hier aus nach Westen vordrang. Nicht besser sind wir darüber orientirt, was Jakob und ʿIhri ursprünglich hedeutete und warum die Israeliten so hiessen[1].

Nach ihrer eigenen ohne Zweifel zutreffenden Erinnerung waren diese Israeliten ursprünglich Nomaden, aher zweifelhaft ist es, wo ihre ursprüngliche Heimath war. Nach den in der Gen. erhaltenen Sagen gehören sie in das Land zwischen Euphrat und Tigris, von wo sie nach Westen vordrangen und zwar soll ihre Einwanderung sich in drei Stufen, welche durch die Namen Abraham Isaak Jakob repräsentirt werden, vollzogen haben. Wie viel an dieser Erinnerung historisch ist, lässt sich nicht feststellen, nur das ist wahrscheinlich, dass diese drei Ahraham Isaak Jakob nicht ursprünglich auf gleicher Linie standen: die Abraham- und Isaakgeschichte sind einander so ähnlich, dass an eine völlige Unahhängigkeit der einen von der andern nicht gedacht werden kann. WELLHAUSEN sieht Abraham als die jüngste Figur im Patriarchenkreis an, der erst verhältnissmässig spät seinem Sohne Isaak vorgesetzt sei[2], vielleicht ursprünglich ein Heiliger kalibhäischen Ursprungs[3]. Nach der Tradition geschah unter Jakoh die Uehersiedlung nach Aegypten, von wo dann in den Tagen des Mose der Auszug und später die Festsetzung im Ost- und Westjordanland erfolgte. Ist auch hisher der monumentale Nachweis der Hehräer in Aegypten nicht gelungen, so kann das doch kein Grund sein, die israelitische Tradition als haltlos zu verwerfen, zumal es unzweifelhaft ist, dass semitische Stämme an der Ostgrenze Aegyptens und in Ostägypten nomadisirten. Wollte man aber auch den Aufenthalt der Israeliten in Aegypten beanstanden, darüher kann angesichts der Stellung, welche der Sinai-Horeb bei

[1] STADE ist geneigt auch Jakob für einen Stammnamen anzusehen, vgl. ZATW. I 112 ff., während ED. MEYER (Gesch. I 354) das hezweifelt. עִבְרִי verstehen die Einen (REUSS, Gesch., S. 52. E. MEYER, Gesch., I 349. STADE, Gesch., I 124) von den jenseits des Jordan wohnenden, während andere an die von jenseits des Euphrat Gekommenen denken, vgl. EWALD, Gesch., I 407 ff.

[2] Vgl. Prolegomena[2] S. 337 f.

[3] Vgl. ED. MEYER, Gesch., I 374.

den Israeliten einnimmt, kein Zweifel sein, dass die Israeliten sich längere Zeit auf der Sinaihalbinsel aufgehalten haben und dass von hier aus zunächst die Festsetzung im Ostjordanland nnd schliesslich das Eindringen in das Westjordanland erfolgte. Nicht minder ist es unzweifelhaft, dass diese Mosezeit eine Zeit religiöser Erhebung war und dass wesentlich in ihr die nationale begründet war. Von einem einheitlichen Volk ist ja in jener alten Zeit noch nicht die Rede, eher war es ein Conglomerat von einzelnen Stämmen, die wesentlich durch den Glauben an Jahve, der sich an den Feinden mächtig erwiesen und sie niedergeworfen, zusammengehalten wurden.

Wie hoch sich die Zahl der auf dem Boden des Westjordanlandes sitzenden Israeliten in alter Zeit belaufen hat, können wir nur ungefähr angeben. Nach Jdc 5 $_8$, der ältesten uns erhaltenen Nachricht, wurde die Zahl der waffenfähigen Männer in Israel auf 40 000 geschätzt, während Num 1 $_{46}$ und 26 $_{51}$ über 600 000 waffenfähige Männer und II Sam 24 $_9$ gar 1 300 000 Krieger zählen. Bedenkt man, dass Palästina heute etwa 650 000 Menschen ernährt, und in der alten Zeit das Land zwar wohl ertragreicher, aber schwerlich in sehr viel stärkerem Masse bebaut war, so kann wohl darüber kein Zweifel sein, dass jene Zahl des Deboraliedes der Wirklichkeit näher kommt, als diese der späteren Quellen. In Deutschland kommen etwa 87 Bewohner auf den Quadratkilometer; in Belgien, dem am dichtesten bevölkerten Lande Europas, 196; im heutigen Palästina ungefähr 96; wie wäre es denkbar, dass in der alten Zeit der Quadratkilometer 100 bezw. 200 Menschen hätte ernähren können (denn jene Zahlen in Num setzen eine Bevölkerung von etwa $2^1/_2$ Mill., diese in II Sam 24 $_9$ gar eine solche von 5 Mill. voraus). Da in der Zeit der Debora in Palästina neben den Israeliten noch zahlreiche Kanaaniter sassen, auch vielleicht die durch den kanaanitischen Städtegürtel von den mittleren und nördlichen Stämmen abgetrennten Israeliten in Jdc 5 $_9$ nicht berücksichtigt sind, so scheint in der That diese Jdc 5 $_8$ angegebene Zahl von 40 000 waffenfähigen Israeliten ungefähr das Richtige zu treffen.

Ueber die Eigenthümlichkeit Israels[1] und den Stand seiner Kultur zu jener Zeit, da sie den Boden Palästinas betraten, haben wir sehr geringe Nachricht: die letztere wird durch den im Wesentlichen überall gleichen Standpunkt der Nomaden gekennzeichuet, auch

[1] Vgl. Th. Nöldeke, orientalische Skizzen, 1892 S. 1 ff.

lässt die Eigenart anderer Semiten die Israels erkennen. Eine grosse Einfachheit der Lebensbedürfnisse, welche durch seinen Heerdenbesitz befriedigt werden, ein starker Hang zur Ungebundenheit und eine Unfähigkeit sich einer grösseren Gemeinschaft unterzuordnen, eine starke Verachtung des an seine Scholle gebundenen Bauern und seines mühseligen Lebens wie des Städters mit seinem verweichlichenden Luxus, Tapferkeit verbunden mit List und Verschlagenheit, Eigennutz und ungezügelte Rachgier, andererseits wenigstens innerhalb gewisser Lebenskreise eine feste reine Sitte, welcher der Einzelne sich unweigerlich zu fügen hat, das sind die Züge, welche heute bei dem Beduinen uns entgegentreten und dieselben finden wir im A. T. speciell in den Gestalten der Patriarchen, in denen das Volk ein Bild seiner Eigenart gezeichnet, wenn auch in abgeblasster Art. Man braucht nur an Jakobs Eigennutz in seiner Beziehung zu Laban, an seine List und Verschlagenheit in seinem Verkehr mit seinem Bruder Esau, vgl. Gen 25 31 27 30 25 ff. 33 1 ff., an Begebenheiten wie Gen 34, an Züge der Rachsucht und Grausamkeit wie II Sam 8 2 12 31 vgl. II Chr 25 12, an die Werthung des Nomadenlebens, wie sie uns in der Kainitentafel Gen 4 17 ff. entgegentritt, zu erinnern, um die Aehnlichkeit sofort zu erkennen. Freilich ist aus dem Bilde der Patriarchen jene Freude am Kampf und Abenteuer verschwunden, aber das ist unter dem Einfluss der späteren friedlichen Zeiten geschehen, die Richterzeit mit ihren Recken wie Gaal, Jiphtach, Simson, die Saul-Davidzeit mit ihren Helden repräsentiren genuin-israelitische Art, die während dieser Zeit erfolgten Kämpfe und mehrfachen Versuche zu einer festen staatlichen Consolidirung zu kommen, lassen auch deutlich die Neigung zur Ungebundenheit und den dem Nomaden eigenen individualistischen Zug erkennen. Ueberall tritt uns auch der Gegensatz zwischen der Sitteneinfachheit der Israeliten und dem üppigen und entnervenden Leben der Kanaaniter mit ihrer hochentwickelten Cultur entgegen. Freilich wird man sich sehr hüten müssen, diesen Gegensatz zu überspannen und von einer Sittlichkeit Israels etwa in unserm Sinn zu reden: die dem Manne zustehende Freiheit in geschlechtlichen Dingen, das Recht der Väter über ihre Töchter, die bisweilen um des Gewinnes willen preisgegeben wurden Lev 19 29, zeigen die engen Grenzen dieser Sittlichkeit. Ueberhaupt fehlte den Israeliten wie den andern Semiten jene den indogermanischen Völkern eigene Scheu von geschlechtlichen Dingen etc. zu reden: in kindlicher Naivität spricht er von der Scham Gen 9 23 Ex 4 25, von den steif-

werdenden Brüsten und der hervorsprossenden Behaarung Ez 16 7, vom Betasten der Brüste 23 3, von den Haaren der Füsse, d. h. der Genitalien Jes 7 20, von Menstruation Ez 16 7 II Sam 11 4, von Schwangerschaft und Zuständen derselben Gen 25 22 38 27 u. s. w. Aus der Unempfindlichkeit auf diesem Gebiete erklären sich gewisse Sitten, z. B. Tänze, wie der des David, bei dem er sich vor den Augen des Volkes entblösst II Sam 6 20. In einem freilich überragten die Israeliten die Beduinen: in ihrer religiösen Eigenart, in der Kraft ihres Glaubens, mit der sie Jahve ergriffen, mag auch immerhin sonst auf religiösem Gebiet der Einfluss der Wüste nicht zu verkennen sein. Schon oben ist darauf hingewiesen, welche politische Bedeutung dieser Glaube für Israel in jener ältesten Zeit hatte, hier sei kurz daran erinnert, wie mit der unter prophetischem Einfluss sich vollziehenden sittlichen Vertiefung des Gottesbegriffs auch eine ungeahnte Triebkraft für die weitere Ausbildung von Recht und Sitte gegeben war. Mit der grossen Energie ihres religiösen Glaubens hängt wie bei den übrigen Semiten so bei Israel freilich auch ihre Neigung zum Fanatismus, eine grosse Gewaltsamkeit und Ausschliesslichkeit zusammen, wie sie in Israels Stellung zu andern Völkern sich dauernd kundgethan hat.

Jene Eigenschaften, welche auf religiösem Gebiet die herrlichsten Früchte gezeitigt: grosse Nüchternheit des Denkens, welche allem Flug des Geistes in ungemessene Regionen abhold ist, eine gewaltige Kraft des Gefühls und der Individualität, gepaart mit starker Energie des Willens, eine scharfe Beobachtungsgabe des Einzelnen — sie sind nicht in gleicher Weise geeignet, um wissenschaftliche Erfolge besonderer Art zu zeitigen. Wohl geben scharfer Blick für das Einzelne und nüchterne Beobachtungsgabe gute Vorbedingungen für wissenschaftliche Thätigkeit, aber zur gedeiblichen Entfaltung fehlen, wie Nöldeke mit Bezug auf die Semiten überhaupt betont, die Gaben des Ueberblicks, des Zusammenfassens, des zugleich weit ausgreifenden und consequenten Denkens. Die Idee des Monotheismus und der Weltschöpfung ist eben kein Ergebniss philosophischen Nachdenkens, sondern Resultat der moralischen Forderung, welche keinen Widerspruch duldet. Und wie auf dem Gebiete der Wissenschaft, so ist es auch auf dem der Kunst: es findet sich wohl bei den Semiten ein feiner Sinn für das Einzelne, aber nirgends eine grosse Gesammtauffassung. Nur auf einem Gebiet hat Israel Ausgezeichnetes geleistet; auf dem der religiösen lyrischen Poesie, wo die Energie ihres Glaubens mit der tiefen Leidenschaft und Innigkeit

ihres Gefühls und einer starken Subjectivität zusammenwirkt, um jene Lieder zu schaffen, an deren religiöser Kraft und Innigkeit der Empfindung wir uns noch heute erfreuen.

Wie bei jenen § 17 erwähnten Völkern so gieng auch bei den Israeliten die Culturentwicklung unter dem Einfluss verschiedener Völker im Laufe der Geschichte von statten. Als Nomaden kamen die Israeliten in das Westjordanland, sie wurden zum Bauernvolk wesentlich durch den Einfluss der Kanaaniter: von ihnen lernten sie die Bebauung des Landes, Wein- und Obstbau, von ihnen wurden sie eingeführt in das Städteleben und lernten das eine oder andere Handwerk, das für die neuen Lebensverhältnisse unentbehrlich war, im Kampfe mit ihnen schritten sie fort in der Kriegskunst, wovon sich noch bei J. eine Erinnerung erhalten hat, nach dem Jahve die Kanaaniter übrig lässt, damit die Israeliten durch sie die Kriegskunst erlernen [1], von ihnen empfingen sie bis dahin unbekannte Waffen, z. B. die lange so gefürchteten Kriegswagen. Auch in religiöser Beziehung war der Einfluss ein schwerwiegender. Nicht nur, dass die meisten kanaanitischen Heiligthümer an die Israeliten übergiengen, die nun hier Jahve verehrten, Heiligthümer, die dadurch legitimirt wurden, dass man sie als Stätten der Jahve-Verehrung in den Tagen der Erzväter betrachtete, auch Masseben und Ascheren, das Stierbild, Feste u. a. wurden von den Kanaanitern durch Israeliten übernommen und öfter als einmal lag die Gefahr nahe, dass die Israeliten von den Kanaanitern absorbirt, dass der Jahvedienst zum Baalskultus wurde. Schliesslich aber treten doch immer wieder gesunde Reactionen ein, wodurch die Israeliten sich ihrer Eigenart bewusst wurden und ohne Zweifel war es wesentlich der Glaube an Jahve, von dem solche Reactionen ihre Kraft empfingen [2] und der Israels Selbständigkeit gerettet hat. Dieser ganze Kampf zwischen Israel und den Kanaanitern und damit auch die Beeinflussung jener durch diese war keine Sache kurzer Zeit, sondern reichte durch die ganze Richterzeit bis in die Königszeit hinein.

In der Königszeit war es freilich ein besonderer Zweig der Kanaaniter, welcher die israelitische Kultur beeinflusste. Für einzelne Stämme scheint der phönicische Einfluss schon in ältere Zeit zurückzugehen. Isaschar war wohl den Phöniciern tributär Gen 49 14 f. und auch Sebulon und Naphtali gravitirten wahrscheinlich dahin.

[1] Vgl. Budde, Richter und Samuel, S. 80 f.

[2] Vgl. später die Gestalten des Elias u. a.

Durch die Heirath des Ahab mit der tyrischen Königstochter Isebel stieg offenbar der phönicische Einfluss und scheint namentlich auf religiösem Gebiet sich geltend gemacht zu haben, so dass die Reaction unter Elias dagegen sich erhob. Engerer Verkehr zwischen Israel und Phönicien bestand schon seit der Zeit des David II Sam 5 11: man bezog durch die Phönicier nicht nur das Cedernholz für die Prachtbauten, ebenso Steine aus dem Libanon, sondern auch die Werkmeister für die grossen Bauten des Salomo, ebenso die Künstler, welche sich auf den Erzguss verstanden. Mit Hilfe des Hiram von Tyrus nnternahm Salomo auch seine Ophirfahrten und suchte auf diese Weise an dem Welthandel Theil zu nehmen.

Salomo stand zugleich mit Aegypten in Verbindung, er heirathete eine ägyptische Königstochter I Reg 3 1 9 16 f. und knüpfte Handelsbeziehnngen mit Aegypten an I Reg 10 28 f. Oftmals haben die Aegypter auch eine Rolle in der Politik der beiden Reiche gespielt. Šešonḳ von Aegypten eroberte und plünderte auf seinem Zuge nach Syrien eine ganze Reihe israelitischer Städte, unter ihnen auch Jerusalem I Reg 14 25 ff.[1]; in der assyrischen Zeit suchte man an Aegypten ein Gegengewicht gegen die immer ungestümer nach Westen vordringenden Assyrer zu gewinnen vgl. Hosea und Jesaja. Unter diesen Umständen werden wir schwerlich irren, wenn wir annehmen, dass auch in der Königszeit wie schon früher Aegypten einen gewissen Einfluss auf die Culturentwicklung ausgeübt hat, ohne dass wir freilich in der Lage wären, im Einzelnen ihn nachweisen zu können. Dass Aegypten in der späteren nachexilischen Zeit unter den Ptolemäern, wo Palästina wiederum zeitweise von Aegypten abhängig war, für seine Entwicklung von Bedeutung war, ist hinlänglich bekannt.

Auch die Aramäer, mit denen die Israeliten sich nahe verwandt wnssten, vgl. das Dt 26 5 von Jakob gebrauchte אֲרַמִּי, und mit denen sie viele Jahrzehnte erbitterte Kämpfe geführt, haben wie in der älteren Zeit einen gewissen Einfluss ausgeübt, wenn gleich wir ebensowenig wie bei den Aegyptern in der Lage sind, ihn genauer verfolgen zu können. Aus den Tagen des David hören wir von erbeuteten silbernen und goldenen Schilden, von Bronce in grosser Menge, sowie von broncenen, silbernen und goldenen Geräthen, die von Syrien aus

[1] Hier ist freilich nur von Jerusalem und vom Tempel die Rede, weil eben diese allein für den Erzähler ein Interesse haben; auf seiner Siegesinschrift im Tempel zu Karnak werden aber noch eine ganze Reihe anderer Städte angeführt. Vgl. Lepsius, Denkmäler, III 252., Maspero, Aegypt. Zeitschr., III 44 ff.

nach Jerusalem kamen und ähnliches wird gewiss auch später noch auf dem Wege des Handels namentlich mit Damaskus geschehen sein. Der jetzt vorliegende Text in Am 3 12, in welchem Damaskus in Verbindung mit Luxusgegenständen erwähnt wird, ist zwar wahrscheinlich corrumpirt, aber wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir die von Amos getadelten fremden Sitten vgl. 6 4, die Gegenstände des Luxus, wie mit Elfenbein ausgelegte Betten u. s. w. als aus dem benachbarten Syrien importirt ansehen. Es ist bekannt, dass Ahas in Jerusalem einen Altar nach dem Muster eines in Damaskus gesehenen bauen liess; ebenso sei daran erinnert, dass schliesslich aramäische Sprache und Schrift die althebräische verdrängte und zwar merkwürdiger Weise zu einer Zeit, da die Israeliten bezw. Juden weniger als je geneigt waren, fremdem Einfluss sich hinzugeben.

Mit der assyrischen Zeit musste sich natürlich der Einfluss dieses Volkes geltend machen. Das können wir in erster Linie auf cultischem Gebiete zeigen. Sakkut und Kêwan, „die Königin des Himmels“ und andere Gottheiten hielten nun ihren Einzug, ja unter Manasse fand der assyrische Cultus eine officielle Stelle im Tempel zu Jerusalem. Von Babylon (vgl. Herodot 2 109) stammte wohl auch die Sonnenuhr des Ahas. Aber auch sonst fehlt es uns nicht an Beweisen, dass diese Euphratländer für die geistige Entwicklung Israels bedeutungsvoll waren, dass namentlich assyrisch-babylonische Sagenkreise allmählich den Israeliten bekannt und von ihnen, freilich in freier Weise, angeeignet wurden. Es sei hier nur an den Fluthbericht bei J erinnert. Derselbe kann nicht unabhängig von dem babylonischen Bericht entstanden sein: Zug um Zug lässt sich in der Fluthgeschichte die Aehnlichkeit nachweisen [1]. Aehnlich wird es gewiss auf andern Gebieten gewesen sein, die wir aus Mangel an Material nicht mehr zu beurtheilen vermögen.

Mit dem Exil erfolgt ein tiefer Einschnitt in das Leben dieses Volkes. Es kehrt zwar in sein Vaterland zurück, aber anders als es dasselbe verlassen hatte. Das nachexilische Judenthum war zu einer Religionsgemeinde geworden: die Religion stand im Mittelpunkt der gesammten Lebensinteressen. Zwar hatte dieselbe auch für das vorexilische Volk eine grosse Bedeutung, wie ein nur flüchtiger Blick in die vorexilische Literatur beweist, aber in ganz anderer Weise als nach dem Exil. „Jahve der Gott Israels“, das war der

[1] Vgl. P. Jensen, die Kosmogonie der Babylonier, 367 ff.

Mittelpunkt seines Glaubens und bedeutete practisch nichts anderes, als dass seine gesammte Aufgabe, äussere wie innere, als heilige aufgefasst, dass Jahve hineingezogen wurde in das Leben des Volkes und so die Religion die Triebkraft wurde für Recht und Sitte im Volk. Religion und Volkssitte weiss man daher nicht als im Gegensatz, sondern als in enger Verbindung miteinander stehend. Das Exil macht das Bewusstsein des Gegensatzes zwischen beiden, das bis dahin die prophetischen Kreise gehabt, im Volke lebendig und es entsteht nun das Bestreben, des Volkes ganzes Leben mit dem Willen Gottes, der im Gesetz codificirt vorlag, zu conformiren. Auf dieses Gesetz, sein Studium und seine weitere Ausgestaltung concentrirte sich die ganze Kraft so sehr, dass anderes daneben kaum noch eine nennenswerthe Stelle fand. Hand in Hand mit dieser Entwicklung gieng das immer stärker hervortretende Streben sich abzusondern. Das war nicht von Anfang an nach der Rückkehr so gewesen, im Gegentheil: an die Stelle der hochgespannten Erwartungen, mit denen man heimgekehrt war, trat bald eine Abspannung, die Begeisterung erlosch und machte einer Sorge um das eigene Wohl Platz. Wozu aller Eifer um Jahve, wenn er doch sich nicht durch Grossthaten wie in der Väter Tagen offenbarte? Wozu die Abschliessung gegen die umwohnenden Völker, die allerlei Uebelstände zur Folge haben musste? Die Priester giengen daher dem Volke mit dem Beispiele voran, mit den umwohnenden Machthabern Verbindungen einzugehen und das gewöhnliche Volk folgte nach. Vielleicht wäre es um das Judenthum geschehen gewesen, wenn damals nicht neuer Zuzug von den babylonischen Juden gekommen wäre, welche, von nicht nur halbem, sondern ganzem Heidenthum umgeben, zu einer festen Gemeinschaft sich zusammengeschlossen hatten, in der man, je weniger man an einem wirklichen Cultus theilnehmen konnte, nur um so energischer an den heiligen Bräuchen festhielt. Durch diese Exulanten unter Ezra's Führung kam der Geist der Exklusivität im nachexilischen Judenthum zur Herrschaft. Freilich trotz derselben hat der Einfluss andrer Völker nicht aufgehört. Es versteht sich von selbst, dass ein so hoch entwickeltes Volk wie die Babylonier, in dessen Mitte die Juden zwei Menschenalter wohnten, auf dieselben nicht ohne Rückwirkung geblieben sein kann. Erzählungen wie der Schöpfungsbericht in Gen 1, der wohl auf babylonische Anschauungen zurückgeht[1], die in der nachexilischen Zeit uns entgegen-

[1] Vgl. P. Jensen a. a. O. S. 300 ff.

tretende Zeitrechnung, die Namen der Monate u. s. w. geben einen hinlänglichen Beweis für diese Behauptung. Ja selbst Feste wie das Purimfest, das zweifellos nicht auf jüdischem Boden erwachsen ist, haben die Juden in dieser spätern Zeit noch von andern Völkern entlehnt; freilich lässt sich nicht sicher entscheiden, ob es sich hier um ein ursprünglich babylonisches oder persisches Fest handelt. Jedenfalls sind auch die Zeiten der persischen Herrschaft nicht bedeutungslos geblieben, die Angelologie und Dämonologie ist sehr wahrscheinlich unter der Einwirkung persischer Ideen wenn auch nicht gebildet so doch zur weiteren Ausbildung gekommen. Später wurde der persische Einfluss durch den griechischen abgelöst. Es ist bekannt, dass der Versuch des Hellenismus auf religiösem Gebiet sich zur Geltung zu bringen und den Mosaismus zu vernichten mit einem völligen Misserfolg endigte, die Makkabäer haben endgiltig dem hellenistischen Einfluss auf religiösem Gebiete ein Ende gemacht. Aber man würde irren, wenn man meinte, dass damit derselbe überhaupt beseitigt sei, vielmehr dauert er auf andern Lebensgebieten fort und eine ruhige Ueberlegung zeigt, dass das gar nicht anders sein konnte. Die Juden waren ja auf allen Seiten von hellenistischem Gebiet umgeben, mit dessen Einwohnern sie in stetem Handelsverkehr lebten, die späteren Hasmonäer selbst tragen hellenistisches Gepräge, ja einzelne wie Aristobul I. begünstigen offen den Hellenismus. Noch stärker wird das unter den Herodianern und unter der Herrschaft der Römer, jetzt tritt auch das lateinische Element hinzu. Instructiv ist nach dieser Seite namentlich die Mischna, welche deutlich den Einfluss des Hellenismus auf allen Lebensgebieten erkennen lässt, selbst die Sprache offenbart das klar, treten uns doch hier eine ganze Reihe griechischer und lateinischer Ausdrücke entgegen, welche mit der durch sie dargestellten Sache von den Juden übernommen sind[1]. Freilich ist trotzdem eine Entjudificirung dem Hellenismus nicht gelungen, es kam die Zeit, in der schliesslich doch wieder das National-Jüdische zum vollen Durchbruch kam und offenbar machte, dass jene hellenistischen Einflüsse kaum mehr als eine Hülle waren, die den innersten Kern des Volkes unberührt gelassen hatten.

[1] Vgl. Schürer, Gesch. des jüd. Volkes, II S. 26 ff. Schürer zeigt hier an zahlreichen Beispielen, wie auf fast allen Gebieten sich dieser Einfluss verfolgen lässt: auf dem des Militärwesens und der Staatsverfassung, der bildenden Kunst, der Spiele, im Schriftwesen, in Handel und Industrie sowie den Bedürfnissen des täglichen Lebens.

Zweiter Theil.
Privatalterthümer.

Kap. 1.
Nahrung, Kleidung und Wohnung der Israeliten.
§ 19. Die Nahrung.

Der Boden Palästinas gab die Nahrung der Israeliten, die Fruchtbarkeit desselben war gross genug, so dass man den Import entbehren konnte; der Boden gab aber auch alles, dessen das Volk bedurfte.

I. Unter den Speisen sind zunächst zu nennen:

1. Die vegetabilischen, welche entsprechend der durch das Klima des Orients bedingten Constitution der Israeliten wie noch heute in Palästina durchaus im Vordergrund standen. In erster Linie kommt das Getreide in Betracht und zwar Weizen (חִטָּה) und Gerste (שְׂעֹרָה). Die Körner wurden entweder in einer Pfanne bezw. auf einer eisernen Platte[1] geröstet[2] (קָלִי) I Sam 17 17 25 18 II Sam 17 28 oder zu grobem Schrot im Mörser (מְדֹכָה Num 11 8 oder מַכְתֵּשׁ Prov 27 32) vermittelst des Stämpfels (עֱלִי Prov 27 22) zerstossen (גֶּרֶשׂ bezw. כַּרְמֶל[3] גֶּרֶשׂ) Lev 2 14 16 gegessen. Wahrscheinlich bezeichnet

[1] Vgl. Robinson, Palästina II S. 660. Seltener war die Sitte, die Aehren am Feuer zu rösten, vgl. Lev 2 14, wie ähnliches noch jetzt geschieht, vgl. Robinson, neue bibl. Forsch. S. 515.

[2] Eine Sitte, die offenbar aus alter Zeit stammt, ehe man das Mahlen und Backen verstand.

[3] Die Bedeutung von כרמל Lev 2 14 23 14, II Reg 4 42 ist nicht sicher: am wahrscheinlichsten ist es frische Frucht, wie sie unmittelbar vom Lande weggenommen wird, die also noch weich und saftig ist (Dillm.); Kimchi versteht es von den zarten, frischen Aehren, Parchon von zerriebenen frisehen Weizen- und Gerstenkörnern.

auch עֲרִיסָה Num 15_{20} Ez 44_{30} Neh 10_{38} nichts als Schrot bezw. Mus aus Schrot, ob freilich nur Gerstenschrot wie im Talm. עַרְסָן erklärt wird[1], ist fraglich. Meist wurde das Getreide zu Mehl vermahlen und zwar bezeichnet im Unterschied von dem gewöhnlichen Weizenmehl (קֶמַח) die in später Zeit beim Opfer verwandte סֹלֶת oder קֶמַח סֹלֶת Gen 18_{6} ein besonders feines Mehl; das aus der Gerste gewonnene Mehl wird wie die Körner שְׂעֹרִים Ez 4_{12} genannt. Zum Mahlen des Getreides gebrauchte man in alter Zeit wahrscheinlich eine der arabischen Durramühle ähnliche aus zwei Steinen, von denen der untere concav ist; in ihn werden die Körner geschüttet und mit dem anderen kurzen runden Stein zerrieben (Fig. 4. Vgl. Niebuhr, Beschreib. von Arabien S. 51). Ziemlich früh kam aber wohl schon die noch heute gebräuchliche (Fig. 5) Handmühle (רֵחַיִם, d. i. die beiden Mühlsteine Dt 24_{6} Jes 47_{2} טַחֲנָה Koh 12_{4} טְחוֹן Thr 5_{15}) in Auf-



Fig. 4. Moderne Handmühle.

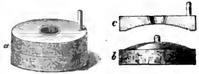


Fig. 5. Stein zum Reiben der Durra.

nahme, die aus zwei Mühlsteinen von massivem oder porösem Basalt von 44—48 cm Durchmesser und ursprünglich 10 cm Dicke besteht. Der untere Stein, der besonders hart zu sein pflegte (vgl. Job 41_{16}), ist oben etwas convex und hat in der Mitte einen kleinen runden Zapfen von sehr hartem Holz; der obere ist an der Unterseite etwas concav und hat in der Mitte ein trichterförmiges Loch, in welches jener Zapfen des unteren Steines führt und in das man auch die Körner schüttete. Dieser obere Stein wurde mittelst eines hölzernen aufrecht stehenden Pflockes von der Frau oder den Sclavinnen Ex 11_{5} Jes 47_{2}, auch wohl von Gefangenen Jdc 16_{21} Thr 5_{13} gedreht[2]. Das Mehl, das am Rande des unteren Steines herabfiel, wurde in einem unter der Mühle gebreiteten Tuche gesammelt. Das Kneten des Teiges (בָּצֵק II Sam 13_{8} Hos 7_{4}) erfolgte in einem

[1] Vgl. Levy, neuhebr. Wörterbuch III 702, de Lagarde, Göttinger Nachrichten 1889, 301.

[2] Die späteren Juden hatten übrigens auch, wie Griechen und Römer, Mühlen, die durch Esel getrieben wurden, vgl. μύλος ὀνικός Mtth 18_{6}; sie kommen auch im heutigen Orient noch vor, vgl. Robinson I, S. 161.

hölzernen Backtrog (מִשְׁאֶרֶת Ex 7_{28} 12_{34}) und da man täglich zu backen pflegte, geschah es vielfach ohne Sauerteig (שְׂאֹר Ex $12_{15\ 19}$), der meist nur für Brot, das auf die Reise mitgenommen werden sollte, verwandt wurde; jenes ist מַצָּה Gen 19_3 Ex $12_{8\ 15\ 18}$, dies חָמֵץ Am 4_5 Ex 12_{15}. Der einzelne Laib Brod hat seinen Namen (כִּכָּר I Sam 2_{36}) von seiner Gestalt: es war eine runde mit der Hand gedrehte Scheibe, die höchstens die Dicke eines Daumens hatte, wesshalb das Brod sich auch leicht brechen liess Jes 58_7 Mtth 14_{19} 26_{26}, vgl. das Stück Brod פַּת Gen 18_5 Jdc 19_5. Gebacken wurde es im Backofen (תַּנּוּר vgl. oben), so dass der Teig an die erhitzten Seitenwände geklebt oder über die im Topf befindlichen erhitzten Kieselsteine gelegt wurde. Oefter wurde das Brod gewiss auch wie noch jetzt bei den Beduinen auf eisernen Platten (מַחֲבַת Lev 2_5), vgl. Robinson I 55 II 405 gebacken, oder man legte den Teig auf heisse Asche oder glühende Steine I Reg 19_6, wobei nur auf rechtzeitiges Umwenden Hos 7_8 geachtet werden musste. Letzteres ergab den Aschenkuchen (עֻגָּה Hos 7_8 bezw. עֻגַת רְצָפִים I Reg 19_6), während in der Pfanne (מַרְחֶשֶׁת Lev 2_7) wohl ein unseren Pfannkuchen entsprechendes Gebäck bereitet wurde, das die Beduinen noch heute kennen, vgl. Niebuhr, Beschr. S. 52, vielleicht ist dasselbe mit den I Reg 14_3 erwähnten נִקֻּדִים identisch. רָקִיק Ex $29_{2\ 23}$ ist offenbar ein besonders dünner Kuchen, während חַלָּה Lev 2_4 ein dickerer wahrscheinlich durchlöcherter ist. Was unter לְבִבוֹת II Sam $13_{6-8\ 10}$ zu verstehen ist, ist unsicher[1]. Jedenfalls zeigen diese zahlreichen in der spätern Zeit hervortretenden Namen für „Kuchen" die entwickelte Kochkunst der Israeliten. Diese Kuchen wurden mit Oel bestrichen Lev 2_4 Ez 16_{13}, oder der Teig mit Oel (לְשַׁד הַשָּׁמֶן Num 11_8, vgl. Lev 2_5) auch Honig, vgl. Ex 16_{31} gemengt. — Statt des aus Getreide bereiteten Brotes backte man in Zeiten der Hungersnoth auch solches aus Bohnen (פּוֹל), Linsen (עֲדָשִׁים), Hirse (דֹּחַן) und Spelt[2] (כֻּסְּמִים) Ez 4_9.

Als Zukost zum Brod hatte man Gemüse und Früchte, das Land bot beides in reicher Menge. Als Gemüse (יָרָק Prov 15_{17}

[1] LXX hat κολλυρίδες Vulg. sorbitiunculae Syr. lebvâtâ, das durch lagana, etwa „Plinsen" erklärt wird, vgl. Stade-Siegfried, Lexicon.

[2] Meist wird כֻּסֶּמֶת von Wicken verstanden (Wetzstein in Delitzsch, Jesajah^3 S. 705ff. und Fleischer in Levy's talm. Lexic. I 433f., Cheyne zu Jes.^{3} 28_{25}), doch wird man wohl richtiger mit den älteren Erkl. an Spelt, triticum spelta, zu denken haben, den die Aegypter zu Brot benutzten, während das mit Wicken nicht geschah, vgl. Dillmann zu Ex 9_{32} und Löw, aram. Pflanzennamen, S. 72.

Dt 11 10 bezw. עֵשֶׂב Gen 1 29 9 3) ass man Hülsenfrüchte: Bohnen (פּוֹל) II Sam 17 28, Linsen (עֲדָשִׁים) Gen 25 34, ferner Moorhirse (דֹּחַן) Ez 4 9, Gurken (קִשֻּׁאִים), Melonen (אֲבַטִּחִים), besonders aber Knoblauch[1] (שׁוּמִים), Zwiebeln (בְּצָלִים) und Lauch (חָצִיר) Num 11 5. Arme, oder andere in Zeiten der Hungersnoth, assen auch die wild wachsende Eselsgurke (פַּקֻּעֹת שָׂדֶה), welche mit Mehl angemacht wurde II Reg 4 39 40, und Melde (מַלּוּחַ) Job 30 4. — Als Gewürz benützten sie Kreuzkümmel (כַּמֹּן), Schwarzkümmel oder Dill (קֶצַח) Jes 28 25 Mtth 23 23, Minze (ἡδύοσμον) Mtth 23 23 Luc 11 42 und Senf (σίναπις) Mtth 13 31 f. 17 20. Dass auch das Salz (מֶלַח) in den Küchen der Israeliten von jeher eine grosse Rolle gespielt hat, ist unzweifelhaft vgl. Job 6 6. „Das Salz eines Menschen essen" war geradezu = sein Brotessen Ezr 4 14, ein „Salzbund" ist ein unverbrüchlicher, er wurde geschlossen bei einem mit Salz gewürzten Mahl bezw. durch Essen von Brot und Salz wie noch heute, vgl. Num 18 19 II Chr 13 5. Von Früchten vgl. Gen 1 29 kommen in Betracht: die Feige und zwar die Frühfeige (בִּכּוּרָה) Jes 28 4 Jer 24 2 und die Spätfeige (תְּאֵנִים) Jer 8 13 29 17. Die letzteren wurden meist getrocknet und zu runden oder viereckigen Kuchen zusammengedrückt (דְּבֵלָה) I Sam 25 18 II Reg 20 7; die Weintrauben (עֲנָבִים und אֶשְׁכֹּל עֲנָבִים) Num 13 23 24 und zwar sowohl frisch als auch getrocknet als Rosinentrauben (צִמּוּקִים) I Sam 25 18 30 12; auch wurden sie wie die Feige zu Kuchen gepresst (דְּבֵלִים) I Sam 25 18[2]. Ob die Israeliten schon den Traubenhonig, (vgl. ROBINSON, Neue Forschungen S. 500 und BURCKHARDT, Reisen I, S. 262), gekannt haben, ist nicht völlig sicher. Die Thatsache, dass das dem hebräischen דְּבַשׁ entsprechende arabische dibs sowohl vom natürlichen wie diesem künstlichen Fruchthonig gebraucht wird, macht es wahrscheinlich, meist bezieht man Gen 43 11 Ez 27 17 darauf[3]. Oliven wurden wohl wie heute roh oder zubereitet gegessen, vgl. § 14 Anm. 2; ausserdem verdienen Erwähnung: der Granatapfel (רִמּוֹן) Dt 8 8 Cant 4 3; die Früchte des Maulbeerfeigenbaums (שִׁקְמָה) Am 7 14, die von Armen genossen wurden, die Früchte der Dattelpalme (תָּמָר), die ebenso wie die Feigen und

[1] Vgl. den Spott der Griechen und Römer über die von dem Genuss des Knoblauchs stinkenden Juden. Ammian. Marcell. 22 5.

[2] Eine ähnliche Behandlung der Aprikosen findet sich noch heute in der Gegend von Damaskus: die Früchte werden getrocknet, zerstampft und dann dünne Tafeln daraus gemacht. So konnte man diese Früchte am leichtesten aufbewahren und transportiren.

[3] Derartiger künstlicher Honig wurde übrigens nicht nur aus Trauben bereitet, JOSEPHUS (bell. jud. 4 8 3) erwähnt als vorzüglich den Dattelhonig.

Trauben behandelt werden (vielleicht ist unter קַיִץ II Sam 16 1, das ja freilich nichts als Obst bezeichnet, an einen aus Datteln bereiteten Kuchen zu denken); die Pistaciennüsse (בָּטְנִים) Gen 43 11; Mandeln (שְׁקֵדִים) Gen 43 11 und Wallnüsse (אֱגוֹז) Cant 6 11. Die getrockneten Früchte des Johannisbrodbaumes (κεράτιον), die nur Luc 15 16 erwähnt werden, waren mehr Nahrung der Schweine wie der Menschen; die noch nicht ganz reifen Schoten gebrauchte man, um dem Wasser einen angenehmeren Geschmack zu geben. Wahrscheinlich haben die Israeliten auch den Apfel gekannt, obgleich die Bedeutung von תַּפּוּחַ sehr streitig ist, vgl. § 14 Anm. 3.

Wie stark übrigens die Feinschmeckerei der späteren Juden entwickelt war, zeigen neben anderen Dingen die zahlreichen Früchte, die aus anderen Ländern in der hellenischen Zeit importirt wurden: Senf, Kürbis, Bohnen, Linsen, die vorwiegend aus Aegypten kamen, Spargel, Feigbohnen, die persische Nuss u. s. w., vgl. Schürer II 38 f.

2. Animalische[1]. Eines der wichtigsten Nahrungsmittel für den Bewohner des Landes, „das von Milch und Honig fliesst" Ex 3 8 17 13 5 u. a., ist die Milch (חָלָב) und zwar sowohl des Gross- wie Kleinviehs Dt 32 14 besonders der Ziegen Prov 27 27, welche in Schläuchen (נֹאד) Jdc 4 19 aufbewahrt wurde. Der Rahm der Milch (חֶמְאָה) wird öfter erwähnt Gen 18 8 Jes 7 22, doch bezeichnet das Wort auch „dicke Milch" und Käse Prov 30 33, vielleicht auch Butter, die heute durch Pressen oder Schütteln der mit Milch angefüllten und zwischen Stangen aufgehängten Ziegenschläuche gewonnen wird vgl. Robinson II 405, Wellstedt I 92, II 210. Meist sieht man als das eigentliche Wort für Sahne שְׁפוֹת II Sam 17 29 an, welche der Bauer von der Kuh, der Beduine vom Schaf in cylinderförmigen Holzgefässen zum Geschenk darbringt — sie wird in Schüsselchen gegossen, mit Zucker bestreut und mit Holzlöffeln gegessen vgl. Wetzstein in HbA S. 1715f. —, doch ist es fraglich, ob שְׁפוֹת II Sam 17 29 nicht auf einem Textfehler beruht. Wahrscheinlich kannte man auch den Süssmilchkäse vgl. חֲרִיצֵי הֶחָלָב I Sam 17 18, jedenfalls zeigt diese Stelle, dass חלב nicht immer flüssige, sondern auch geronnene, d. i. dicke Milch bezeichnet, die damals wie heute gewiss ein beliebtes Nahrungsmittel gewesen ist. Das

---

[1] Die bei P sich findende Angabe, dass vor der Fluth nur vegetabilische Nahrung und erst nach derselben animalische erlaubt war, vgl. Gen 1 29 9 3 hat historisch keine Bedeutung.

eigentliche Wort für Käse ist גְּבִינָה Job 10 10[1]. Die Zubereitung ist wahrscheinlich im Alterthum keine andere gewesen als heute: die gewonnene Milch wird geseit und der Quark dann, nachdem er mit Salz vermischt ist, zu handgrossen Scheiben geformt nnd an der Sonne getrocknet. Heute wird derartiger Käse häufig mit Wasser angerührt und giebt so mit seinem etwas säuerlichen Geschmack ein sehr kühlendes Getränke (vgl. Burckhardt, Reisen S. 647), wie denn überhaupt die Milch sehr bald einen säuerlichen Geschmack annimmt. In häufiger Verbindung mit der Milch erscheint der Honig (דְּבַשׁ), der vielleicht auch Fruchthonig, aber doch wohl meist Bienenhonig war. Von Bienenzucht der Israeliten wissen wir freilich nichts, wohl aber gab es, wie noch jetzt, zahlreiche wilde Bienen Dt 32 13 I Sam 14 25f. Mtth 3 4 Mrc 1 6. Honigseim (נֹפֶת צוּפִים), der aus den Waben (יַעַר oder יַעְרַת הַדְּבַשׁ I Sam 14 25 27) von selbst ausfliesst und auch von uns besonders geschätzt ist, wird mehrfach erwähnt Ps 19 11 Prov 16 24. Der Honig wurde sowohl dem Gebäcke (Ex 16 31) oder Getränk beigemischt, als auch selbständig genossen, namentlich war er beliebtes Nahrungsmittel der Kinder[2] Jes 7 15.

Ueber die Fische als Nahrungsmittel der Israeliten haben wir zwar nur spärliche Nachrichten, vgl. Num 11 5 und nur selten ist von Fischen die Rede, vgl. Jer 16 16 Ez 47 10 Koh 9 12, dennoch sind sie gewiss, wie zur Zeit Christi, gern gegessen Mtth 7 10 14 17 15 34 Luc 24 42 Joh 21 9, letztere Stellen zeigen, dass sie oft gebraten und mit Honigseim angemacht wurden. Nach Dt 14 10 Lev 11 9 waren alle die Fische, welche keine Flossen und keine Schuppen hatten, als unrein zu essen verboten. Wahrscheinlich wurden die Fische erst in der nachexilischen Zeit in stärkerem Masse Nahrungsmittel der Juden. In der Nähe des „Fischthors“ in Jerusalem war ohne Zweifel ein Fischmarkt, vgl. Zeph 1 10 Neh 3 3 12 39 II Chr 33 14, wo an der Sonne getrocknete oder eingesalzene Fische verkauft wurden, nach Neh 13 16 wurden sie von tyrischen Händlern importirt, andere kamen aus Aegypten, wo eingepökelte Fische einen Ausfuhrartikel bildeten[3]. In der späteren Zeit war es eine in Palästina ziemlich verbreitete, aber von aussen importirte Sitte, Fische

[1] Vgl. aus späterer Zeit das Käsemacherthal φάραγξ τῶν τυροποιῶν, Jos. bell. jud. 5 4 1.

[2] Auch bei den Arabern wurde das entwöhnte Kind mit Honig gestillt, vgl. Wellhausen, Skizzen III 155.

[3] Vgl. Schürer, Gesch. II 38, Anm. 177.

einzusalzen, vgl. den Namen des am Südende des Tiberiassees gelegenen Ortes Taricheae.

Aus dem Verbot Lev 11 29 30 kann man folgern, dass bisweilen auch Eidechsen gegessen wurden, wie noch jetzt in manchen Gegenden das Fleisch des ḍabb = hebräisch צָב, was in Lev 11 29 freilich wegen לְמִינֵהוּ allgemeinere Bedeutung haben muss, eine beliebte Speise der Beduinen ist. Heuschrecken waren nach Lev 11 21 f. zu essen erlaubt und zwar werden ausdrücklich אַרְבֶּה, סָלְעָם, חַרְגֹּל und חָגָב genannt, vielleicht ist das noch ein Rest aus Israels Nomadenzeit[1].

Der Genuss des Fleisches ist noch heute wie ehedem viel seltener als bei uns, nur auf der Tafel des Königs fand sich das Fleisch täglich I Reg 5 3, weil eben hier täglich geopfert wurde. Sonst wurde wohl nur an den Festen, d. h. an den drei Wallfahrtsfesten, den jährlichen Opferfesten der Familien und Geschlechter oder bei Gelegenheit eines Besuchs u. s. w. geschlachtet Gen 18 7 II Sam 12 4. Gewöhnlich wurde in alter Zeit das Fleisch gekocht (בִּשֵּׁל) Ex 23 19 Jdc 6 19 I Sam 2 13 Ez 24 3ff. 46 20ff., seltener gebraten (צָלָה) I Sam 2 15 Ex 12 8f. und zwar wohl gewöhnlich am Spiess. Das meiste Fleisch wurde durch die Viehzucht gewonnen. In erster Linie kamen Schafe in Betracht, vgl. I Sam 25 11 18 II Sam 12 4 Am 6 4 Jes 53 7 und zwar werden die Schaflämmer bis zum dritten Jahre gegessen. Neben diesen Weidelämmern (כָּרִים) Am 6 4 werden gemästete Kälber (מְרִיא) Jes 1 11 Am 5 22 I Reg 1 19 25 und Ochsen I Sam 14 32 I Reg 19 21 Jes 22 13, sowie Ziegenböckchen (גְּדִי עִזִּים) Gen 27 9 38 17 Jdc 6 19 I Sam 16 20 erwähnt. Die Keule (שׁוֹק) I Sam 9 24, sowie Lende (יָרֵךְ) und Schulterstücke (כָּתֵף) Ez 24 4 galten als das Beste.

Wildpret galt als Leckerbissen Gen 27 7. Nach Dt 14 3ff. Lev 11 1ff. waren nur die Thiere zu essen erlaubt, die zu den Wieder-

[1] Wahrschenlich macht Dt 14 19, im Unterschied von Lev 11 21, Opposition gegen diese alte Sitte, ohne durchzudringen. Dillmann meint freilich כָּל־עוֹף טָהוֹר in 19b umfasse die Heuschrecken; da aber die Heuschrecke Lev 11 21 f. unter שֶׁרֶץ עוֹף begriffen wird, und dieser selbe Ausdruck Dt 14 19 sich findet und כֹּל שֶׁרֶץ הָעוֹף als unrein verboten wird, so ist diese Behauptung wenig wahrscheinlich, vgl. zu Dt 14 19. — Beide Gesetze Dt 14 3ff. und Lev 11 sind übrigens schwerlich unmittelbar von einander abhängig, sondern gehen auf die priesterl. Thora als letzte Quelle zurück und sind von den Verff. eigenthümlich gestaltet, insofern nämlich das Verbot im Dt absolut ist, Lev. aber nur von Unreinheit bis zum Abend redet und insofern letzterer das Gesetz auch auf den Fremden in den Thoren und den Ausländer ausdehnt.

käuern gehörten und gespaltene Klauen haben, verboten waren also: das Kamel (גמל), Klippdachs (שָׁפָן), Hase (אַרְנֶבֶת) und Schwein (חֲזִיר). Als erlaubt werden vom Deut. speciell neben Ochse (שׁוֹר), Schaf (שֶׂה כְשָׂבִים) und Ziege (שֵׂה עִזִּים) aufgezählt: Hirsch (אַיָּל), Gazelle (צְבִי), Damhirsch (יַחְמוּר), Steinbock (אַקּוֹ), Antilope (דִּישֹׁן), Oryx (?) (תְּאוֹ) nnd Zemer (זֶמֶר), wahrscheinlich ein zum Hirschgeschlecht gehöriges Thier. Von Vögeln wurden Tauben (יוֹנָה) und Turteltauben (תּוֹר) gegessen, vielleicht auch Wachteln (שְׂלָיו) Ex 16 12f. Als unrein sind Dt 14 12f. und Lev 11 13ff. folgende verhoten: Adler (נֶשֶׁר), Bartgeier (פֶּרֶס), Geier (עָזְנִיָּה), Weihe (דָּאָה), das Geschlecht der Falken (אַיָּה), das der Raben (עֹרֵב), Strauss (בַּת הַיַּעֲנָה), Schwalbe (תַּחְמָס), Möve (שַׁחַף), Geschlecht der Habichte (נֵץ), Käuzchen (כּוֹס), Sturzpelekan (שָׁלָךְ), Uhn (יַנְשׁוּף), Eule (תִּנְשֶׁמֶת), Pelekan (קָאַת), Erdgeier (רָחָם), Storch (חֲסִידָה), Geschlecht der Regenpfeifer (אֲנָפָה), Wiedehopf (דּוּכִיפַת), Fledermaus (עֲטַלֵּף).

Endlich verbietet Lev 11 29ff. etliche der kleinen Thiere (שֶׁרֶץ), die sich auf Erden tummeln, über die Dt 14 schweigt, nämlich Wiesel (חֹלֶד), Maus (עַכְבָּר), die verschiedenen Arten der Eidechse (צָב), ferner nicht genauer zu bestimmende Thiere: אֲנָקָה, כֹּחַ, לְטָאָה, חֹמֶט und תִּנְשֶׁמֶת, sowie jede mit Wasser zubereitete Speise, worauf das Aas dieses kleinen Gethiers fällt Lev 11 34. Verboten waren ferner das Gefallene (נְבֵלָה) und von wilden Thieren Zerrissene (טְרֵפָה) Ex 22 30, das den Hunden vorgeworfen werden soll, (vgl. Wellhausen in JdTh XXI 559; Baentsch, Das Bundesbuch S. 49f.), während freilich Dt 14 21 derartiges Fleisch dem Fremdling im Wohnort zum Essen zu geben oder an den Ausländer zu verkaufen gestattet. P verbietet es nur dem Priester durchaus Lev 22 8, dem Laien und Fremdling lässt er es unter der Bedingung nachheriger Reinigung zu 17 15f. vgl. 11 39f. Diese Abneigung gegen נבלה und טרפה hängt mit dem seit alter Zeit bestehenden Verbot des Blutgenusses zusammen, das als Sitz des Lebens Jahve gehört vgl. I Sam 14 32ff. Dt 12 16 23 Lev 3 17 7 26 17 10ff. Gen 9 4. In P tritt dazu das Verbot der Fetttheile der Opferthiere, die sonst auf Jahves Altar verbrannt werden vgl. Lev 3 17 7 23 25. Nach Gen 32 33 war es in Jerusalem alte Sitte, den Nervus ischiadicus der Hüfte nicht zu geniessen und nach Ex 23 19 34 26 Dt 14 21 war es verboten das Böcklein in der Milch der Mutter zu kochen.

Der ursprüngliche Sinn dieser Speisegesetze ist nicht leicht festzustellen. Als überwunden kann heute die Anschauung gelten, dass wesentlich diätetische Rücksichten diese Gebote veranlasst

haben, dass die Thiere, weil gesundheitsschädlich, verboten seien, (vgl. GROTIUS zu Lev 11 3, SPENCER de leg. Hebr. rit. 1 7 2. J.D.MICH. mos. Recht IV 220ff., SCHMIDT, bibl. Medikus S. 653ff. und SAALSCHÜTZ, mos. Recht S. 217). Ebensowenig kann mit CALV., CLERIC., ROS. u. A. ihr Zweck die Absonderung Israels von anderen Völkern sein, hatte doch Israel viele dieser Anschauungen mit anderen Völkern gemeinsam. KEIL wiederum lässt die Thiere verboten sein, welche das Bild der Sünde, des Todes und der Verwesung an sich tragen, er ahnt aber selbst das Unzureichende dieser Erklärung, wenn er einräumt, dass wir an den Merkmalen, nach welchen die Vierfüssler in reine und unreine eingetheilt werden, dies Princip nicht erkennen können, vgl. Arch.[2] S. 493f. KEIL hat nur in sofern Recht, als er einen religiösen Grund für dieses Speisegesetz annimmt, doch liegt die Sache anders, als er meinte: es handelt sich hier um sehr concrete bis in die älteste Zeit reichende Vorstellungen. Am klarsten erkennbar ist der Grund bei dem Verbot des Blutgenusses und der Fettstücke: das Blut ist Sitz der Nepheš und damit des Lebens, das zu geniessen man eine Scheu hatte, das vielmehr Jahve zugehört wie auch jene Fettstücke. Damit hängt wahrscheinlich das Verbot des Gefallenen und Zerrissenen zusammen, denn aus ihm ist nicht das Blut sammt der Nepheš entfernt; damit ist aber auch die Abweisung der Raubthiere als Nahrungsmittel gegeben. Die Forderung, das Böcklein nicht in der Milch der Mutter zu kochen, wird schwerlich damit genügend erklärt, dass hierdurch eine naturwidrige Rohheit verpönt werden soll, vielmehr hat wohl DILLMANN zu Ex 23 19 Recht, wenn er, wie schon SPENCER, CLER., GROT. u. A. urtheilt, dass ein heidnischer Brauch damit abgewehrt werden solle (vgl. W. ROBERTS. SMITH, Rel. Sem. S. 204). Nach verschiedenen allerdings erst später Zeit zugehörigen Angaben, vgl. BOCHART p. 731, sollen mit solcher Milch Aecker, Bäume und Felder besprengt sein, um sie um so fruchtbarer zu machen. Bei den Fischen ohne Flossen und Schuppen war wahrscheinlich ihr schlangenähnliches Aussehen massgebend, die Schlange aber galt als dämonisch, vgl. BAUDISSIN I S. 257ff. Das Schwein spielt in der Mythologie verschiedener Völker eine Rolle, vgl. MOVERS Phönicien, I S. 218ff.; eine derartige mythologische Bedeutnng muss auch den Israeliten bekannt gewesen sein, MERX (BL. V S. 196f.) vermuthet, dass hier die Beziehnng desselben zu Molek massgebend für das Verbot war, vgl. Jes 65 4 66 17. Nach STADE I 485 sind andere Speiseverbote durch den Ahnencultus z. B. das des

nervus ischiadicus, oder den Totemismus bedingt: „Thiere, in welchen Stämme oder Geschlechter ihre Ahnen erblickten, werden von den Betreffenden nicht getödtet und gegessen, während umgekehrt das Totem feindlicher Geschlechter sich bei dem das unentwickelte menschliche Denken beherrschenden Symbolismus vorzüglich zum Opferschmaus bei besonderen Gelegenheiten eignet“. So erklären sich auch nach STADE die Verbote, gewisse der Gottheit heilige Thiere zu essen, da hier ursprünglich eine Combination einer Gottheit mit einem Ahnengeist vorliege. Sobald nun viele Stämme zu einem Volke zusammenwuchsen, war es nur begreiflich, dass die Zahl solcher verbotener Thiere ziemlich bedeutend wurde.

Diese Vermuthung STADE's lässt sich nicht beweisen: die Möglichkeit, dass die Entwicklung diesen Weg genommen hat, lässt sich nicht a priori bestreiten, aber uns fehlt durchaus sicheres Material zu dem Nachweis, dass diese Möglichkeit in Israel Wirklichkeit ward. NÖLDEKE hat betreffs der Araber darauf hingewiesen, dass die Benennung mancher Stämme und Geschlechter nach Thieren für den Totemismus nichts beweist. Da dieselben Thiernamen sich auch bei Individualnamen finden und diese häufig das Ursprüngliche seien, aus denen erst die Geschlechtsnamen entstanden seien, so könne das auch hier der Fall sein: die verschiedenen Banû 'Asad und Banu Laiṯ mögen von Männern stammen, die von ihren Eltern „Löwe“ genannt seien. Auch das beweise nichts für Totemismus, dass sich in einigen wenigen Fällen Namen verschiedener oder ähnlicher Thierarten bei eng zusammengehörigen Geschlechtern nebeneinander finden. Denn gerade solche Vereinigung von Thiernamen kam auch in historischen Familien vor. Was NÖLDEKE hier von den Arabern darlegt, das wird auch von Israeliten gelten, denn auch bei ihnen handelt es sich um Namen, welche in die Nomadenzeit Israels zurückreichen. Es ist doch auch sehr natürlich, dass die im Freien lebenden Beduinen ihre neugeborenen Kinder gern nach den Thieren des Feldes benennen[1].

Das Backen des Brotes und der Kuchen, die Bereitung von Käse, das Kochen der Gemüse war meist Sache der Frauen bezw. der Sklavinnen Gen 18 6 I Sam 8 13 II Sam 13 8 und nur ausnahmsweise bereitete wohl der Mann sich selbst das Gemüse Gen 25 29 II Reg 4 38. Köche (טַבָּחִים) werden zwar erwähnt, doch kamen

[1] Vgl. ZDMG. 1886, S. 148 ff., W. ROBERTSON SMITH, Kindship and Marriage in early Arabia. Cambridge 1885, S. 306 ff. und Rel. of Sem., S. 427.

sie wohl nur in vornehmen Häusern vor, und auch da wohl nicht immer, II Sam 13 8 zeigt, dass selbst Königstöchter in der Kochkunst erfahren waren. Bäcker (אֹפֶה) fanden sich wohl nur in grösseren Städten Hos 7 4. Das Schlachten und Zubereiten des Fleisches war, wenigstens in der alten Zeit, wie noch heute bei den Beduinen und Fellachen, Sache der Männer, vgl. Gen. 18 7 27 4 I Sam 9 23.

II. Getränke.

Das gewöhnliche Getränk zur Stillung des Durstes, namentlich in den Städten, war das Wasser I Sam 30 11 I Reg 19 6 Ez 4 11, vgl. Job 15 16 34 7 Prov 26 6, das meist in Cisternen (בּוֹר) gesammelt wurde, welche das Haus jedes wohlhabenderen Israeliten hatte II Sam 17 18 Jer 38 6 Jes 36 16[1]). Häufig waren sie nach unten hin breiter, weil so das Wasser kühler blieb, die Oeffnung aber war mit einem oder mehreren grösseren Steinplatten bedeckt, sowohl nm Unglücksfälle Ex 21 33 f. Luc 14 5 als auch unbefugten Gebrauch zu verhindern; Cisternen im freien Felde wurden auch wohl wie noch heute mit Erde verdeckt, so dass sie nur ein Kundiger finden konnte. Seltener nnd besonders geschätzt waren die Brunnen (בְּאֵר) mit lebendigem Quellwasser Gen 26 19 Num 21 1 ff. Meist suchte man derartiges Quellwasser in ausgemauerte und überdachte Wasserbecken, zu denen Stufen hinabführten, zu fassen. Solche Brunnen waren oft Gemeinbesitz der Bürgerschaft oder in den Steppen Gemeinbesitz eines Nomadenstammes. Je seltener sie im Ganzen waren, um so höher galt die Erquickung durch einen Trunk frischen Wassers Prov 25 21 25 Mtth 10 42, an dessen Stelle Milch trat Jdc 4 19 5 25, die noch heute bei den Beduinen immer zur Hand ist, während sie Wasser oft lange Zeit nicht haben, (vgl. Palmer, Wüstenwandr. Isr.'s, S. 227, 380). Stellen wie Num 20 19 Thr 5 4 zeigen, dass das Wasser schon in alter Zeit wie noch heute im Orient ein Handelsartikel war. — In der Erndtehitze trank man bisweilen zur besonderen Erquickung ein saueres Getränk (חֹמֶץ) Rt 2 14, vgl. Ps 69 22 das entweder aus Wein oder aus anderem Berauschendem (שֵׁכָר) gemacht Num 6 3 und mit Wasser verdünnt war.

Viel gebraucht war der Wein (יַיִן), da ja Palästina in alter Zeit gerade daran reich war Hos 2 10 14 17 Jes 5 7 Dt 6 11 7 13 8 8 33 28 Num 13 24. Er wurde theils als süsser Most (תִּירוֹשׁ), theils als

[1] Forderte doch schon Mesa in seiner Inschrift, dass ein jeder in seinem Hause in Krḥh-Daibon eine Cisterne anlege, Z. 24 f. Auch heute befinden sich in Jerusalem eine oder mehrere Cisternen in jedem Hause.

Wein nach der eingetretenen Gährung (יַיִן) getrunken. Ob der Wein schon im Alterthum gewöhnlich mit Wasser vermischt wurde, ist fraglich, Jes 1 22 beweist das nicht. II Makk 15 39 u. M. Pesaḥ. 7 13 kennen zwar diese Gewohnheit, aber es ist nicht unwahrscheinlich, dass ihr Zeugniss nur für die Zeit gilt, da griechisch-römische Sitte eingedrungen war. Sicher alt ist aber die Sitte, durch Zusatz von Gewürzen den Wein schmackhafter zu machen (יֵין הָרֶקַח) Cant 8 2, an dieses Mischen (מֶסֶךְ Ps 75 9) ist zu denken Jes 5 22 Prov 9 2 5. Uebrigens pflegte man vor dem Trinken den Wein durch ein Tuch zu seihen (זִקֵּק), um ihn von Hefen und hineingefallenen Insecten zu reinigen Jes 25 6 Mtth 23 24. Wie sich סֹבֶא von יין unterscheidet, vgl. Jes 1 22 Hos 4 18 ist nicht klar. Obstwein (שֵׁכָר, vgl. DE LAGARDE, Mittheilungen, II 357) wird im A. T. oft erwähnt Jes 28 7 Num 6 3 etc., ohne dass wir sicher angeben könnten, woraus er bereitet wurde: nach Cant 8 2 verwandte man den Granatapfel dazu (עֲסִיס רִמּוֹנִים); wahrscheinlich aber kannte man auch den Dattelwein, vgl. Herod. 2 86 3 20, bei den Arabern bezeichnet dasselbe Wort den Palmenwein. Im Talmud wird M. Terum. 11 2 Apfelwein (יין תפוחים) und M. Schabb. 20 2 Honigwein (אנומלין = οἰνόμελι) erwähnt. Ob die Israeliten den ägyptischen Gerstenwein kannten Herod. 2 77 Plin. 14 29, wissen wir nicht, vgl. M. Pesaḥ. 3 1.

§ 20. Kleidung[1].

(לְבוּשׁ, מַלְבּוּשׁ, תִּלְבֹּשֶׁת, auch wohl שִׂמְלָה Dt 22 5 oder מַדִּים I Sam 17 38 bezw. מִדּוֹת Ps 133 2.)

Das ohne Zweifel älteste Kleidungsstück war der Hüft- oder Lendenschurz (חֲגוֹרָה oder אֵזוֹר) dessen Entstehung dem erwachten Schamgefühl Gen 3 7 Jer 13 1 ff. zugeschrieben wird. Auf der ältesten Culturstufe vielleicht aus Blättern der Bäume bestehend, trat bald der Schurz aus Thierfellen Gen 3 21 hervor, aus welchen gewiss schon in alter Zeit auch ein Mantel (אַדֶּרֶת שֵׂעָר) Gen 25 25 gefertigt wurde, wie wir ihn in historischer Zeit bei Propheten wie Elias und Elisa finden I Reg 19 13 II Reg 1 8 2 8 13 f., welche im Gegensatz zu ihrer in Weichlichkeit und Luxus verkommenen Zeit damit zu der Einfachheit der alten Zeit zurückkehren wollen, vgl. auch Mtth 3 4 7 15 und im Gegensatz dazu Zach 13 4.

[1] SCHRÖDER, De vestitu mulierum Hebr. Lugd. Bat. 1745 und HARTMANN, Die Hebräerin am Putztisch und als Braut, Amsterd. 1809/10, 3 Bde. H. WEISS, Kostümkunde, Handbuch der Tracht, des Baues und der Geräthe der Völker des Alterthums. Erste Abtheilung: Die Völker des Ostens. Stuttgart 1860.

Aus diesem Schurz wurde im Laufe der Zeit das Unterkleid[1] (כְּתֹנֶת oder כֻּתֹּנֶת χιτών tunica), welches unmittelbar auf dem Leib getragen Gen 9 21 II Sam 6 20 und Nachts abgelegt wurde Cant 5 3. Gewöhnlich wird dasselbe, wie überhaupt die Kleider, vgl. I Sam 2 19 Prov 31 22 ff. von den Frauen aus Wolle (צֶמֶר) oder Flachs (פִּשְׁתִּים) gewebt Hos 2 7 11 Dt 22 11 Lev 13 47[2], bei den Vornehmen waren sie später seit Ez (vgl. 16 10 ff. 27 7) aus שֵׁשׁ (das in der nachexilischen Zeit durch בּוּץ ersetzt wird, vgl. Ex 26 31 und II Chr 3 14) d. i. wahrscheinlich Baumwolle[3]. Ob בַּד, das öfter erwähnt I Sam 2 18 22 18 II Sam 6 14 Ez 9 3 11 Ex 28 42 u. ö. und von LXX durch λίνεος, von Trg. und Syr. durch בּוּץ übersetzt wird, Leinwand oder vielleicht nur Weisszeug war, ist fraglich[4]. Von diesem Unterkleid (כתנת) verschieden sind wahrscheinlich die Jdc 14 12 f. Jes 3 23 Prov 31 24 erwähnten סְדִינִים σινδόνες, gewöhnlich von feinleinenen Untergewändern verstanden, die unter der כתנת getragen wurden. In alter Zeit reichte ein solches Untergewand, das durch einen Gürtel (חֲגוֹר oder אֵזוֹר, bei Priestern Ex 28 4 f. 39 und Beamten אַבְנֵט Jes 22 21 genannt) aus Leinen Jer 13 1 oder Leder II Reg 1 8 oder Gold Dan 10 5 zusammen gehalten war[5], wohl nur bis an die Knie und war ohne Aermel; das bis an die Knöchel reichende und mit langen Aermeln versehene (כְּתֹנֶת פַּסִּים) war eine besondere Auszeichnung, vgl. Josephs Rock Gen 37 3 II Sam 13 18 f.,

---

[1] Vgl. die anschauliche Abbildung der verschiedenen Arten des Schurzgewandes, die sich auf ägyptischen Denkmälern finden, bei Weiss a. a. O. S. 38 Fig. 26 a—e und HbA. S. 833.

[2] Heute ist es meist aus Baumwolle, die in Jerusalem Ḳoṭu, in der Beḳâʿ Ḳuṭu heisst (vgl. ZDPV. IX S. 18 f. IV 58) und eine schmutzig blaue Farbe hat.

[3] Es ist nicht sicher, ob שֵׁשׁ, dem in Chronik und Esther בּוּץ entspricht, während Ezechiel 27 7 16 שש von dem aus Aegypten, בּוּץ von dem aus Aram importirten Stoff versteht, „Baumwolle" ist, andere denken an feine „Flachsleinwand", vielleicht umfasst der Ausdruck beides. Die griechischen und lateinischen Schriftsteller unterscheiden nicht immer genau zwischen beiden Stoffen und nennen bisweilen die feine Leinewand βύσσος und umgekehrt die Baumwolle λινον, jedenfalls findet sich בּוּץ später auch von der Flachsleinewand gebraucht, vgl. Trg Jes 43 1. Am wahrscheinlichsten denkt man wohl bei שֵׁשׁ = בּוּץ an feine weisse Baumwolle, vgl. de Lagarde, Semitica I 52—56, Symmicta II 110, Armen. Studien 21 491, Schürer, Gesch. II 226 f., Riehm HbA. S. 155 ff., Dillmann zu Ex 25 4.

[4] Vgl. Dillmann zu Ex 28 42.

[5] Doch diente der Gürtel auch zu anderen Zwecken: mit ihm befestigte man das Schwert Jdc 3 16 II Sam 20 8, in ihn steckte man das Geld Mtth 10 9, an ihn hängte man das Schreibzeug Ez 9 2.

ja bei Vornehmen scheint das Gewand sogar bis auf den Boden herabgehängt zu haben, vgl. שׁוּלִים Jes 6 1 Jer 13 22 Nah 3 5[1]. Später trug wohl auch der gewöhnliche Mann eine längere Kuttonet, vgl. Fig. 6, daher war man gezwungen, bei der Arbeit, beim Gehen u. s. w., sie, um nicht behindert zu sein, in den Gürtel Ex 12 11 II Reg 4 29 9 1 zu stecken. Wahrscheinlich hat sich unter syrischem, bezw. babylonischem Einfluss allmählich eine gewisse Veränderung der ursprünglichen Kleidung der Israeliten vollzogen. Auf den ägyptischen Monumenten erscheinen die Syrer mit eng anliegenden langen Oberkleidern, blau und dunkelroth gestreift, reich gestickt, dazu gelbe Unterkleider mit eng anliegenden Aermeln und engen Hosen, vgl. auch אדרת שנער Jos 7 21 (Fig. 7). Von Beinkleidern, die jetzt im Orient namentlich bei den Weibern in einzelnen Gegenden sehr verbreitet sind[2], hören wir bei den Israeliten nichts, nur die Priester tragen in späterer Zeit, vgl. Ex 20 26 ein unseren Beinkleidern entsprechendes Gewand (מִכְנָסַיִם oder מִכְנְסֵי) Ex 28 42 f., 39 28 Lev 6 3 Ez. 44 18. Ueber dem Unterkleid trug man meist einen Oberrock (מְעִיל) I Sam 2 19 15 27 18 4 24 5 12 28 14 Job 1 20 2 12. Nach Analogie des hohenpriesterlichen Me'il Ex 28 31 könnte man diesen Oberrock als nur bis zu den Knieen reichend denken, doch ist das fraglich, meist versteht man מעיל von einem mit Aermeln versehenen, lang herabhängenden Gewand aus feinem leicht zerreissbarem Stoff (I Sam 15 27 Job 1 20 2 12 Ezr 9 3), das vielleicht aus Syrien kam, vgl. BENZINGER § 16. Gewöhnlich hatte jeder respektable Mann über der Kuttonet das Oberkleid (שִׂמְלָה, בֶּגֶד oder כְּסוּת). Es geht das daraus hervor, dass nach hebräischer Anschauung nicht nur der,



Fig. 6.



Fig. 7.

[1] Vgl. DE LAGARDE, Orient, II S. 58 f.

[2] Vgl. NIEBUHR, Beschr. 65, Reisen I 158 164, ZDPV. IV 62.

welcher gar nicht bekleidet, sondern auch der, welcher nur mit dem Unterkleid bedeckt ist, nackt (עָרוֹם)[1] genannt wird I Sam 19 24 Am 2 16 Jes 20 2f. Job 22 6 24 7 10. Heute entspricht diesem Oberkleid bei den Fellachen Palästina's der ʿabâje genannte schwarze oder braun- und schwarzgestreifte Mantel, ein aus Wolle gewebtes, ziemlich dickes länglich viereckiges Stück Zeng, das man, ohne dass etwas daran geschnitten wird, so zusammennäht, dass die vordere Seite und zwei Löcher zu den Seiten für die Arme offen bleiben. Wie noch jetzt, so benützte es auch damals der Arme, um sich in dasselbe Nachts einznwickeln Ex 22 26f. Dt 24 13; aber auch sonst fand und findet es mannichfache Verwendung Ex 12 34 I Sam 21 10 II Reg 4 39 Hag 2 12: hat der Fellache Gras oder Gerste für sein Vieh zu holen oder etwas zu Markte zu bringen, so benutzt er den ʿabâje als Sack, fehlt ihm Krippe oder Futtersack, so schüttet er das Futter auf den am Boden ausgebreiteten ʿabâje, bisweilen spannt er ihn auch als Zeltdecke aus, um sich so den Blicken Vorübergehender zu entzieben. — Nach Dt und P sollten Quasten (גְּדִילִים und צִיצִת) an den Ecken des Oberkleides sein Dt 22 12 Num 15 38 39, vgl. Mtth 9 20 23 5, nach der späteren Deutung von P., die in Dt noch nicht hervortritt, als eine stete Erinnerung an die Pflicht, Jahves Geboten nachzuleben; ursprünglich hatten sie gewiss superstitiöse Bedeutung, sie galten als Talismanen, durch die man sich vor bösen Geistern u. s. w. zu schützen suchte, wesswegen wir sie auch bei anderen Völkern finden[2]. — Das Oberkleid bildet oben an der Brust eine bauschige Falte (חֵיק) Ex 4 6, in die Müssigänger ihre Hand steckten Ps 74 11, in die man auch wohl allerlei Dinge that II Reg 4 39 Hag 2 12 Luc 6 38, bei der Arbeit behinderte das Oberkleid natürlich, desshalb liess man es daheim Mtth 24 18 oder legte es ab Act 7 58 22 23. Die Stoffe, aus denen die Oberkleider gefertigt wurden, waren dieselben wie die des Unterkleides: meist in alter Zeit Wolle (צֶמֶר), wozu in Palästina Flachs (פִּשְׁתִּים) kam, später wurden Purpur aus Phönicien, feiner Byssus aus Aegypten, kunstvolle Webereien aus Babylonien importirt, vgl. Jos 7 21 Zeph 1 8. Wir

---

[1] Der von Saalschütz, Archäologie I S. 9 aus Ex 22 25f. gezogene Schluss, dass der Arme sich unter Umständen nur mit der Simla bekleidet, dieselbe also auf dem blossen Leibe getragen habe, ist unrichtig. Vgl. übrigens zu dieser Anschauung über עָרוֹם die der Griechen über γυμνός: so hiess der nur mit dem χιτών Bekleidete. Hermann, Lehrb. der griech. Antiq. III^{2} S. 152 155 Anm. 13.

[2] Vgl. HbA., S. 878, Wellhausen, Prolegomena^{2}, S. 449, W. Robertson Smith, Rel. Sem. S. 416.

finden im A. T. erwähnt: Byssus (שֵׁשׁ bezw. בּוּץ), seit der Zeit Ezechiels Seide, wohl aus Syrien (מֶשִׁי 16 10 13, vgl. σηρικόν Apoc 18 12). Gewänder aus buntgewirkten Stoffen (רִקְמָה) Jdc 5 30 Ez 16 10. Purpurstoffe (שָׁנִים) Jes 1 18 II Sam 1 24 Prov 31 21, auch golddurchwirkte Stoffe (מִשְׁבְּצוֹת) Ps 45 14. Vornehme haben wohl oft weisse Gewänder getragen Koh 9 8, vgl. die Gewänder der Priester, sehr häufig waren aber gewiss auch farbenprächtige Kleider, wie sie uns bei den Syrern auf den ägyptischen Monumenten entgegentreten. Nach Dt 22 11 wie Lev 19 19 waren Kleider, die aus Wolle und Leinen verfertigt waren, verboten. Ueber diesem Obergewande oder statt desselben trugen Vornehme später auch einen weiten faltenreichen Prachtmantel (אדרת oder מעטפת Jes 3 22) aus kostbaren Stoffen, wie sie aus Babylonien bezogen wurden Jos 7 21. Mit Rücksicht darauf, dass man kostbare Gewänder nur bei besonderen Gelegenheiten trug, daheim aber wieder ablegte, heissen sie מַחֲלָצוֹת Jes 3 22 Zch 3 4 oder חֲלִיפוֹת Gen 45 22 Jdc 14 12f. 19 II Reg 5 5 22. Von solchen hatten Vornehme, besonders Fürsten, eine grosse Zahl (מֶלְתָּחָה II Reg 10 22), die einem besonderen Beamten unterstellt war, vgl. II Reg 22 14. Freilich dienten sie nicht nur zum eigenen Gebrauch Job 27 16 Luc 15 22, sondern, wie noch jetzt im Orient, auch zum Verschenken Gen 45 22 I Sam 18 4 II Reg 5 5. — Der im N. T. II Tim 4 13 erwähnte Reisemantel φελόνης kommt im A. T. nicht vor; den Mtth 27 28 31 erwähnten Scharlachmantel der Soldaten (χλαμὺς κοκκίνη), vgl. II Makk 12 35 fand man in Nah 2 4, doch ist die Stelle stark verderbt, die LXX sah in מתלעים eine Ableitung von לעה; wohl aber ist Jdc 8 26 davon die Rede, dass die midianitischen Könige in purpurrothen Gewändern (בִּגְדֵי הָאַרְגָּמָן) zum Kriege auszogen.

Die Kleidung der Weiber entsprach im Wesentlichen der der Männer: auch sie trugen כתנת und שׂמלה, dennoch muss nach Dt 22 5, wo dem Manne verboten war, Weiberkleidung zu tragen, ein Unterschied gewesen sein. Wahrscheinlich waren die Gewänder der Weiber länger, vgl. die Schleppe (שֹׁבֶל, שׁוּלִים Nah 3 5 Jer 13 22 26 Jes 47 2), mit Aermeln versehen[1], auch weiter und darum mehr geeignet sie zu verhüllen als die der Männer, vgl. ZDPV. IV 60; sodann aber zeichneten sich die Kleider, namentlich der vornehmen Frauen, gewiss durch grösseren Luxus und Schmuck aus, als das bei den Männern üblich war, vgl. Jes 3 16ff. Ez 16 10ff., sie waren auch

[1] Vgl. כְּתֹנֶת פַּסִּים in II Sam 13 18 als Kleidung der Königstöchter.

wohl von köstlichen Gerüchen durchduftet Ps 45 9 Cant 4 11. Wir hören Jes 3 16ff. von מַעֲטָפוֹת, etwa dem מְעִיל entsprechend[1]; מטפחות vgl. Rt 3 15 vielleicht Umschlagetücher, Shawls; פתיגיל meist als weiter Prachtmantel gedeutet, doch ist das Wort durchaus unsicherer Bedeutung, LXX hat χιτὼν μεσοπόρφυρος; סְדִינִים σινδόνες Jdc 14 12f. Prov 31 24, vgl. oben u. קִשֻּׁרִים Prachtgürtel, wie ihn die Braut zu tragen pflegt, vgl. Jer 2 32 Jes 49 18. Ein derartiger Luxus an Kleidern namentlich bei den Frauen hat sich bis heute im Orient erhalten, weiss doch Niebuhr (Reisen I, S. 182) von solchen zu erzählen, die an einem Abend bisweilen in 8—10 verschiedenen Kleidern erscheinen, von denen eines immer kostbarer als das andere ist.

Um die Füsse im Winter vor dem feuchten, im Sommer vor dem glühend heissen Boden mit seinen spitzen Steinen zu schützen bedienten sich Männer und Frauen der Sandalen (נְעָלִים), die meist aus Leder geschnitten und mit Riemen (שְׂרוֹךְ) am Fuss befestigt wurden Gen 14 23 Marc 1 7 Luc 3 16. Im Zimmer trug man die Sandalen aber ebensowenig, vgl. Luc 7 38, Lane I S. 10 78, wie im Heiligthum Ex 3 5 Jos 5 15, Robinson III S. 320, die Priester mussten daher barfuss (יָחֵף) ihren Dienst verrichten. Sonst war das Gehen ohne Sandalen ein Zeichen grosser Armuth, vgl. Dt 25 10 Luc 15 22 oder tiefer Trauer II Sam 15 30 Ez 24 17 23.

Ueber die Kopfbedeckung der Israeliten in der alten Zeit sind wir fast gar nicht unterrichtet: in den alten Quellen des A. T.'s fehlen uns fast alle Nachrichten und auch die Monumente geben keine Ausbeute. Auf dem Marmorrelief des Sanherib erscheinen die Israeliten ohne Kopfbedeckung, auf der Salmanassar-Stele haben die Gesandten des Jehu (Fig. 8) zwar eine solche, aber sie erscheinen hier nicht in eigentlich israelitischer, sondern assyrischer Tracht. Nur eine Stelle in der älteren Literatur ist von Bedeutung: I Reg 20 31, wo neben שַׂק von חבלים die Rede ist, die um das Haupt gelegt worden. Das erinnert an die Darstellung von Syrern auf ägyptischen Denkmälern, welche mit einem um das lang herabhängende Haar gelegten Strick erscheinen, eine Sitte, die sich da und dort noch heute in Arabien findet. Offenbar war das die Kleidung der Aermsten und einst vielleicht verbreiteter. Da sie aber gar keinen Schutz gegen die Sonnenglut gab, welcher der

[1] Diese מַעֲטָפוֹת entsprechen wohl arabisch ʿiṭâf u. miʿṭaf, das eine zweite weitere und längere mit Aermeln versehene Tunika bezeichnet, die über der ersten getragen wurde.

Bauer doch oft so stark ausgesetzt ist, so ist es wenig wahrscheinlich, dass diese vielleicht älteste Sitte sich auf die Dauer gehalten hat. Wir werden schwerlich fehlgehen, wenn wir auch schon in älterer Zeit bei den Israeliten eine ähnliche Kopfbedeckung annehmen wie bei den Beduinen. Dieselbe besteht bei ihnen aus einem viereckigen wollenen Tuch (Keffije), das als Dreieck zusammengefaltet über den Kopf gelegt wird, der mittlere über den Nacken herabhängende Zipfel schützt diesen, die beiden anderen werden unter dem Kinn durchgezogen und hängen gleichfalls über dem Rücken. Eine dicke Wollschnur (ʿöḳâl) hält das Tuch auf dem Kopf fest. In der späteren Zeit ist bei den Israeliten und zwar



Fig. 8.

Männern wie Weibern eine mehr turbanähnliche Kopfbedeckung aufgekommen, welche eher mit der der heutigen Fellachen Aehnlichkeit hat. Sie tragen auf dem Kopf ein aus doppelt oder dreifach zusammengelegtem meistens Baumwollenzeug verfertigtes Käppchen (ṭaḳîje), welches die übrigen Theile der Kopfbedeckung vor Schweiss schützen soll, bei Knaben auch wohl einzige Kopfbedeckung ist. Ueber diesem Käppchen liegen ein, öfter auch zwei Filzkappen (löbbâde) und dann die türkische Nationalkopfbedeckung: der rothe ṭarbûsch. Um diesen endlich wird ein mit Franzen und rothen Streifen versehenes ungebleichtes Baumwolltuch oder ein farbiges geblümtes mändil oder eine gelb- und rothgestreifte Keffije oder ein schwarzer Kaschmirshawl oder ein Stück weissen Muslins oder ein

grünes Tuch gewunden. Eine derartige Kopfbedeckung schützt nicht nur vor den Sonnenstrahlen, sie giebt auch unter Umständen ein treffliches Kopfkissen und nicht selten henützt sie der Fellach um wichtige Dokumente aufzubewahren (vgl. ZDPV. IV 57f.). Dass man an derartige um den Kopf gewundene Tücher zu denken hat, zeigt sowohl der Name dieser später üblich gewordenen Kopfbedeckung: צָנִיף, wie auch das für das Anlegen derselben gebräuchliche Verbum חָבַשׁ (vgl. Ez 16 10 Ex 29 9 Jon 2 6), das eigentlich nichts als „umwinden“ hedeutet, während צָנַף Jes 22 18 = „knäuelartig wickeln“ ist. Ueber die Form solcher Turbane erfahren wir nichts, vielleicht waren für die einzelnen Stände verschiedene Formen üblich, wie ähnlich bei den Assyrern und Babyloniern, deren Mode möglicher Weise auf die Tracht der Israeliten eingewirkt hat. Wie sich der Turhan des Hohenpriesters מִצְנֶפֶת Ex 28 37 29 6 von dem gewöhnlichen צָנִיף unterschied, ist nicht klar, vielleicht hatte er die spitze Form der Kopfbedeckung der assyrischen Könige; der Turhan des gewöhnlichen Priesters (מִגְבָּעָה) hatte wahrscheinlich eine konische Form, (vgl. Dillmann zu Ex 28 40). Auch üher עֲטָרָה II Sam 12 30 Ez 16 12 bezw. כֶּתֶר Esth 1 11 2 17 6 8 (vgl. de Lagarde, ges. Abhandlungen 207, 13—15 und armen. Studien 67, 2003) wissen wir nichts. — Der Bräutigam war durch einen Kopfputz פְּאֵר ausgezeichnet Jes 61 3 Ez 24 17 23, der aus Tüchern gewunden und vielleicht über dem צָנִיף getragen wurde, vgl. Ex 39 28. — Ueher eine Bekränzung bei festlichen Gelegenheiten sagt das A. T. nichts, Jes 28 1 ist in diesem Sinne nicht zu verwerthen (vgl. HbA. S. 465 und Dillmann zu d. St.), erst Sap 2 7 f bezeugt diese Sitte.

Schleier kamen nur bei Frauen vor, aber auch bei ihnen war in alter Zeit der Schleier wohl nur in gewissen Fällen gebräuchlich, vgl. Gen 12 14 24 15 f., weil das israelitische Alterthum jene strenge Absonderung der Weiber von den Männern, wie sie bei den Muslims üblich ist, nicht kennt. Noch jetzt pflegen sowohl die jüdischen Weiher Palästinas (vgl. Robinson II 722) wie auch die Weiber in einigen Gegenden Arabiens (vgl. Wellstedt, Reisen, I 249) ihr Gesicht nicht zu verhüllen. Nur die Braut verhüllte sich, wenn sie dem Bräutigam nahte Gen 24 65, vgl. Gen 29 22 ff., Lane I 183. In späterer Zeit drangen freilich auch bei den israelitischen Frauen Schleier und Florgewänder von aussen her ein, vgl. Jes 3 16 ff. Dass die israelitischen Männer den Schleier gehraucht haben, wie hisweilen hei den Arabern die Männer (vgl. Arvieux, Nachrichten, III S. 247), lässt sich aus Ex 34 33 ff. nicht beweisen (vgl. Dillmann zu d. St.)

Eine der gebräuchlichsten Bezeichnnngen des Schleiers ist צָעִיף eigentlich nichts als ein viereckiges Stück Zeng, vgl. Gen 24 65; רְעָלוֹת Jes 3 19 sind wahrscheinlich Schleier ans zwei Stücken, von denen das eine über den Augen anfing und über Kopf nnd Nacken zurückgeschlagen wurde, während das andere unter den Augen anfing und über die Brnst herabhing. Wie צַמָּה Jes 47 2 Cant 4 1 3 6 7 zu bestimmen ist, ist nicht sicher (vgl. DE LAGARDE, zu Prov 26 8 und WETZSTEIN bei DELITZSCH, Hoheslied S. 437f.), רְדִידִים Jes 3 23 Cant 5 7 bezeichnet wohl die schleierartigen Gewänder, die über den ganzen Anzug geworfen werden (vgl. Hieronymus zu Jes 3 23).

§ 21. Schmuck.

Ans den im A. T. erwähnten zahlreichen Schmuckgegenständen können wir schliessen, dass der Schmuck (עֲדִי) im Alterthum eine ähnliche Rolle gespielt hat wie noch heute im Orient nnd zwar bei Männern nnd Frauen, doch werden von jenen wohl nur die reichen sich geschmückt haben, während von den Weibern anch die ärmste irgend einen Schmuck zu finden wusste, die reichen sich durch zahlreiche Schmuckgegenstände wie noch heute die Franen des Orients hervorthaten, vgl. Jes 3 16ff. Stirnbänder hat man in שְׁבִיסִים Jes 3 18 gesehen, doch ist diese Bedeutung nicht sicher nnd gewiss haben dieselben auch keine besondere Bedeutung gehabt, da sie sonst öfter erwähnt wären. Besonders häufig tritt uns נֶזֶם entgegen, das Ohr- und Nasenring bezeichnet, vgl. Prov 25 12 Jes 3 21. Die Ohrringe werden nach ihrer runden Form (עָגִיל) Num 31 50 Ez 16 12 oder vielleicht nach ihrer tropfenähnlichen Gestalt (נְטִיפוֹת) Jes 3 19 Jdc 8 26 benannt und zu letzteren waren wohl Perlen verwandt. Nach Gen 35 4 vgl. Jdc 8 24f. trugen auch die Männer solche Ohrringe, die nach Gen 35 4 als Amulete (לְחָשִׁים Jes 3 20), d. h. als Schntzmittel gegen etwa an den Träger herantretenden Zauber, wie auch andere Schmuckgegenstände verwandt wurden. Der Nasenring, vgl. Gen 24 47 Jes 3 21 Ez 16 12 Prov 11 22 wnrde nicht über, sondern an der Nase befestigt, wohl ähnlich wie hente im Orient, wo man entweder einen der beiden Nasenflügel oder die Scheidewand durchbohrt und zwar ist er heute 1—3 Zoll im Durchmesser, meist sind an ihm kleine Kugeln befestigt, (vgl. LANE III 214. ARVIEUX, Nachrichten, III 252). — Der Halsschmuck (חֲלִי Prov 25 12 Cant 7 2. חֶלְיָה Hos 2 15 עֲנָק Cant 4 9 Prov 1 9 Jdc 8 26) wurde von Frauen Ez 16 11 Cant 4 9 und Männern Prov 1 9 3 3 ge-

tragen. Oft waren es wahrscheinlich nicht nur einzelne Ringe aus Silber oder Gold, sondern mehrere Ketten oder Schnüre waren zu einem Schmuck vereinigt, vgl. Cant 4 9, öfter wurden auch wohl Perlen oder Korallen, bezw. Metallplättchen auf einer Schnur aufgereiht, worauf חֲרוּזִים Cant 1 10 zu deuten scheint. An solchen Halsketten befestigte man auch andere Schmuckgegenstände, wie Riechfläschchen (בָּתֵּי נֶפֶשׁ Jes 3 20) und vor allem Möndchen (שַׂהֲרֹנִים Jes 3 18) und Sönnchen (שְׁבִיסִים, doch ist diese Erklärung fraglich, vgl. oben); jene Möndchen werden auch als Schmuck an dem Hals der Kameele der Häuptlinge Midians Jdc 8 21 26 erwähnt, sie kamen eben als Amulette in Betracht. Wahrscheinlich bezeichnet auch כּוּמָז Ex 35 22 Num 31 50 ein Halsgeschmeide, vielleicht zusammengereihte Goldkügelchen. Ob רָבִיד die Halskette Gen 41 42 Ez 16 11 nur Zeichen besonderer Würde war (vgl. Dan 5 7 16 29 Xenoph. Anab. 1 2 27 Cyrop. 8 5 18), wissen wir nicht. An einer Schnur (פְּתִיל) um den Hals wurde von den Männern in alter Zeit, wie von den Städtebewohnern Arabiens noch jetzt (Robinson I 58) der Siegelring (חוֹתָם) getragen, der später nach Cant 8 6 am Arm und nach Jer 22 24, vgl. Gen 41 42, an der rechten Hand war. Wahrscheinlich befand sich in dem Ringe ein kostbarer Stein, etwa Onyx (שֹׁהַם), in den Bild oder Namenszug eingeschnitten war, vgl. Ex 28 11. Dieser Ring war neben dem Stock (מַטֶּה), den wir uns als künstlich verziert zu denken haben, der Hauptschmuck des Israeliten wie des Babyloniers, vgl. Herod I 195 Strab. 16 1 20. — Armgeschmeide (צָמִיד) findet sich mehrfach erwähnt Gen 24 22 30 47 Ez 16 11 23 42. Wie sich davon אֶצְעָדָה Num 31 50 II Sam 1 10 (?), nach welcher Stelle Saul solchen Schmuck getragen — unterscheidet, wissen wir nicht, möglich, dass אצעדה die Spange um den Oberarm, צמיד das Armband um das Handgelenk bezeichnet. Die Jes 3 19 erwähnten שֵׁרוֹת „Ketten" sind wahrscheinlich ebenfalls ein Armschmuck, wie noch jetzt das entsprechende siwâr. — Fingerringe (טַבָּעוֹת, ein Wort, das freilich auch den Siegelring bezeichnet, vgl. Ex 35 22 Num 31 50 Esth 3 12) wurden von Frauen getragen Jes 3 21. — Am Gürtel der Frauen waren öfter noch allerlei Schmuckgegenstände befestigt: die schon erwähnten Riechfläschchen (בָּתֵּי נֶפֶשׁ); Taschen (חֲרִיטִים), die aber oft mehr des Schmuckes Jes 3 22 als eines praktischen Zweckes wegen II Reg 5 23 sich fanden. Handspiegel (גִּלְיֹנִים) Jes 3 23 aus polirtem Metall, die wohl auch vornehme Frauen sich von Sklavinnen nachtragen liessen. — An den Füssen trug man Spangen (עֲכָסִים) Jes 3 18, die über den Knöcheln befestigt waren; die Spangen waren

durch Kettchen öfter miteinander verbunden, um dadurch die Schritte recht abzumessen.

Zu all diesen Schmuckgegenständen wurden vorwiegend die Edelmetalle Gold und Silber verarbeitet; doch mögen die der ärmeren Bevölkerung auch aus Bronce gearbeitet gewesen sein, wie noch heute die armen Aegypterinnen Messingringe mit Glaskugeln als Halsschmuck tragen. Ob die Israeliten schon Perlen gekannt, ist eine viel umstrittene Frage, wahrscheinlich sind die Job 28 18 Prov 3 15 8 11 20 15 31 10 erwähnten פְּנִינִים Perlen, sie werden immer unter den kostbarsten Dingen aufgezählt. Freilich ist Thren 4 7 auffallend, insofern dort von der Röthe von פנינים die Rede ist, das erklärt sich vielleicht durch die Annahme, dass der ursprüngliche Perlenname auch von Korallen oder vielmehr von Perlen aus Korallen gebraucht wurde[1]. Die Job 28 18 Ez 27 16 Prov 24 7 genannten רָאמוֹת entsprechen wohl den Korallen, die nach Plin. 32 11 vom persischen Meerbusen bezogen wurden, während andere an Perlen denken, welche ebenfalls von dorther kamen. — Dass Edelsteine[2] (אֶבֶן יְקָרָה) zu Schmuckgegenständen verwandt wurden, wissen wir aus Stellen wie II Sam 12 30 Ex 28 8 ff. Ez 28 13 u. a., namentlich wurden sie zu Ringen verwandt und zwar solche Steine, die man zu graviren pflegte, vgl. Ex 31 5 35 33; aus Jer 17 1 wissen wir, dass man einen eisernen Griffel mit Diamantspitze (עֵט בַּרְזֶל בְּצִפֹּרֶן שָׁמִיר) in späterer Zeit dazu gebraucht hat. Die im A. T. (besonders Ex 28 17 ff. 39 10 ff.) erwähnten Edelsteine sind folgende: 1) שְׁבוֹ vielleicht Achat Ex 28 19, der in Kreta, Indien, Aegypten sich fand; er schimmerte in verschiedenen Farben; am liebsten hatte man den löwenfarbigen, vgl. Plin 37 54 Orphica ed. Abel p. 130 s ff. 2) אַחְלָמָה vielleicht Amethyst Ex 28 19, der viollett Plin 37 40 oder weinfarbig Theophr. lap. 31 ist und in Aegypten, Arabien und Indien gefunden wird. 3) כַּדְכֹּד Jes 54 12 Ez 27 16, vielleicht Chalcedonius (vgl. DE LAGARDE rel. jur X) eine im Alterthum viel zu Gemmen und Siegeln verwendete Quarzart, Apoc 21 19. 4) Chrysolith vielleicht = תַּרְשִׁישׁ, vgl. LXX Ex 28 20 39 13 Ez 28 13, doch hat LXX Ez 10 9 auch ἄνθραξ, Vulg. Cant 5 14 den Hyacinth, in Ez 1 16 Cant 5 14 hat LXX das hebräische Wort beibehalten, es scheint also keine feste Tradition vorzuliegen; im N. T. Apoc. 21 20. 5) Krystall Apoc 4 6 22 1, ob aber = קֶרַח Ez 1 22,

[1] Vgl. DILLMANN[2] und DELITZSCH[2] zu Job 28 18 und dagegen KAMPHAUSEN HbA S. 1159 f.

[2] Vgl. zu den Edelsteinen KLUGE, Handbuch der Edelsteinkunde, Leipzig 1860 und HbA. 292 ff.

ist fraglich, vgl. Smend z. d. St.; die Identification wäre denkbar, da nach der Meinung der Alten der Bergkrystall ein durch sehr heftige Kälte verhärtetes Eis ist. Jedenfalls ist גָּבִישׁ = Krystall Job 28 18 de Lagarde rel. jur. XXII, vgl. אֶלְגָּבִישׁ Ez 13 11 13 38 22 = Hagel. 6) Diamant (שָׁמִיר) Jer 17 1 Ez 3 9 Zach 7 12, doch haben die Alten nur den Diamantsplitter technisch verwandt, sein Schliff war ihnen unbekannt. 7) נֹפֶךְ ist vielleicht Granat Ez 27 16 28 13 Ex 28 18 39 11, vgl. HbA. S. 296, meist versteht man unter 'נ nach der Tradition den Rubin (vgl. unter 11). 8) יָשְׁפֵה vielleicht Jaspis Ex 28 20 39 13 Ez 28 13, doch ist diese Identification, die schon Syr. bietet, fraglich: LXX und Josephus geben das Wort immer durch Onyx wieder. LXX und Vulg. verstehen unter יַהֲלֹם den Jaspis Ex 28 18 39 11 Ez 28 13, einen undurchsichtigen Stein verschiedener Färbung, der von den Alten viel zu Gemmen und Siegeln gebraucht wurde. 9) לֶשֶׁם Ex 28 19 vielleicht der Lynkurer. Nach Plin 8 38 (57) 37 13 (3) ist λιγύριον oder λογκούριον ein dem Karbunkel ähnlicher feuerfarbiger Edelstein, nach 37 11 (2) ff. stellt er 'ל mit electrum oder succinum d. h. Bernstein zusammen, von dem Theophr. 28 ihn unterscheidet. 10) שֹׁהַם Gen 2 12 Ex 28 9 20 u. ö. vielleicht = Onyx; doch ist die Tradition, und zwar oft innerhalb derselben Uebersetzung, darüber sehr schwankend: die einen verstehen den Beryll, wobei dann aber wohl an den von den Alten (Plin 37 20) zu den Beryllen gezogenen lauchgrünen Chrysopras zu denken ist, vgl. LXX zu Gen 2 12, die andern nennen den Sardonyx und den Sardier, vgl. LXX zu Ex 25 7 35 9, Sardonyx und Onyx sind Varietäten des Chalcedon. 11) Der Rubin, der Tradition nach נֹפֶךְ, der mit dem ἄνθραξ carbunculus oder Carchedonier identificirt wird, doch vgl. unter 7). Der grössten Wahrscheinlichkeit nach ist aber der Jes 54 12 genannte אֶקְדָּח mit dem Karfunkel zu identificiren. 12) Sapphir ספיר Ex 28 18 39 11 Ez 28 13 u. ö., wahrscheinlich ist die blaue Varietät des edlen Sapphir gemeint[1]. 13) Sardinus nach LXX und Vulg. = אֹדֶם Ez 28 17 39 10 Ez 28 13, es ist unser Carneol, der im Alterthum vorwiegend zu Gemmen verarbeitet wurde. 14) Smaragd = בָּרֶקֶת Ex 28 17 und בָּרְקַת Ez 28 13 ein grüner Edelstein, dessen Glanz die Alten besonders rühmen. 15) פִּטְדָה Ex 28 17 vielleicht der Topas, ein goldfarbiger und durchsichtiger Edelstein, der nach

[1] Fraas, vgl. HbA. S. 297 will freilich lieber an den lapis lazuli denken, den die Alten jedenfalls mit darunter begriffen haben, vgl. Theophr. lap. 23. 37 und HbA. S. 297a.

Job 28 19 in Kusch vorkommt. Fraas will freilich an Chrysolith denken, der oft wirklich goldgelb sei, vgl. HbA. 298 Anm.

§ 22. Körperpflege.

Da die Orientalen bei der oft grossen Hitze stark schwitzen und durch den feinen Staub die Poren leicht verstopft werden, so dass scharfes Jucken der Haut und starke Ausdünstungen entstehen, so war von jeher häufiges Waschen und Baden (רחץ und טבל) ein unerlässliches Lebensbedürfniss und im Verkehr der Menschen untereinander eine Sache der Wohlanständigkeit. Daher hören wir, dass sie sich wuschen oder badeten, bevor sie einem Höhergestellten einen Besuch abstatteten Rt 3 3 Jdt 10 3, besonders aber ehe sie vor ihrem Gott zu irgend einer religiösen Handlung erschienen, vgl. Gen 35 2 Ex 19 10 I Sam 16 5. Das Waschen der Hände vor und nach dem Essen ist zwar nur im N. T. bezeugt Mrc 7 2 ff. Mtth 15 2 Luc 11 38, wird auch von den Rabbinen bei voller mit Brotgenuss verbundener Mahlzeit gefordert, vgl. Luc 11 38 Mtth 15 20 Chull. f. 105 a, dennoch werden wir nicht irren, wenn wir das als alte in Israel bestehende Sitte betrachten, die zum Theil ja dadurch gefordert wurde, dass man mit den Händen die Speisen aus der gemeinsamen Schüssel nahm und zum Munde führte Prov 26 15. Dass die Reinigung leicht zum Sinnbild der Reinigung des Herzens werden konnte, ist begreiflich: so wird die Reinheit der Hände als Symbol der Unschuld Ps 26 6 73 13 und das Waschen derselben als Sinnbild der Unschuldsbetheuerung an begangenem Frevel Dt 21 6 Mtth 27 24 angesehen. — Da unsere Schuhe den Israeliten unbekannt waren, sie vielmehr nur Sandalen trugen und darum der Fuss dem Staub und Schmutz der Strassen ausgesetzt war, so war natürlich das Fusswaschen besonders nötbig und eine der ersten Pflichten der Gastfreundschaft Gen 18 4 19 2 I Sam 25 41 Luc 7 44. Nach Cant 5 3 scheint man auch, bevor man sich zur Ruhe legte, sich die Füsse gewaschen zu haben. Die Wirkung des Wassers bezw. Schneewassers suchte man durch vegetabilische Laugenasche (בֹּר Jes 1 25 בֹּרִית Jer 2 22 Mal 3 2), die aus der Asche der in Palästina wachsenden Salz- oder Seifenpflanze bereitet wurde, und durch mineralisches Laugensalz (נֶתֶר Jer 2 22 Prov 25 20) zu erhöhen. Die Bäder nahm man in alter Zeit in lebendigem d. i. fliessendem Wasser II Reg 5 10 Ex 2 5 Lev 15 13; Bäder im Hause kannte man damals nicht. Oeffentliche Bäder kamen wahrscheinlich erst seit der hellenistischen Zeit auf (vgl. Jos. ant. 19 7 5. M. Ned. 5 5), heute finden sie sich in allen

Städten des Orients. Heisse Quellen haben die Israeliten wahrscheinlich gekannt Gen 36 24, aber nicht zu Heilzwecken benutzt. Erst in ziemlich später Zeit werden die Thermen von Tiberias beim Flecken Emmaus Plin 5 15 Jos. bell. jud. 2 21 6 und Kalirrhoë Plin 5 16 Jos. bell. jud. 1 33 5 und Gadara (vgl. Reland, Pal. 775), vgl. Bethesda Joh 5 2 erwähnt.

Im Anschluss an das Baden oder Waschen erfolgte häufig das Salben (סוך) des Körpers, vgl. Ez 16 9 Rt 3 3 Jdt 10 3, durch das die Ausdünstung verringert, die Haut geschmeidig und der Körper erfrischt und gegen die Sonnenhitze geschützt wurde. Es gehörte daher bei den Wohlhabenden mit Nahrung und Kleidung zu den gewöhnlichsten Lebensbedürfnissen II Chr 28 15. Zum Salben gebrauchten die Israeliten meist das feine frische Olivenöl, vgl. Dt 28 40 Mich 6 15 (daher שֶׁמֶן geradezu = Salbe), häufig aber wurden dem Olivenöl kostbare und aus dem Ausland bezogene wohlriechende Substanzen beigemischt[1], vgl. I Reg 10 10 Ez 27 22 Job 41 23, was Sklavinnen I Sam 8 13, später besondere Salbenmischer besorgten Koh 10 1 Neh 3 8. Besonders kostbare Salbe war das ächte Nardenöl (νάρδος πιστική Mrc 14 3 5 Joh 12 3 5, vgl. נֵרְדְּ Cant 1 12 4 13 14). Besonders war das Salben an Festen und in Zeiten der Freude üblich, man salbte das Haupt mit kostbarem Oel Ps 23 5 92 11 Koh 7 1 9 8, bisweilen so reichlich, dass es in den Bart herabfloss Ps 133 2. Nach Cant 3 6 liessen Vornehme sich bczw. ihre Gewänder mit Pulver (אַבְקַת רֹכֵל), mit Myrrhen (מֹר), Aloë (אֲהָלוֹת) Ps 45 9 Cant 4 14 Cassia (קְצִיעוֹת) Ps 45 9 bestreuen; Frauen trugen auch wohl Myrrhenbündel (צְרוֹר הַמֹּר) Cant 1 13 auf der Brust. — Eine im Orient weit verbreitete Sitte ist das Schminken der Weiber. Freilich jene gelblich-rothe Schminke, welche die morgenländischen Frauen aus der Cyperblume gewinnen und besonders auf die Nägel und Spitzen der Finger und Füsse streichen, kommt im A. T. nicht vor, erst Sap 13 14 ist davon die Rede: wohl aber wird im A. T. die Augenschminke (פּוּךְ) erwähnt[2], womit die Augenbrauen und Augenlider bestrichen werden (כחל Ez 23 40) II Reg 9 30. Durch einen derartigen schwarzen Rand hebt das Weisse des Auges sich wirkungsvoller ab und das Auge selbst erscheint grösser Jer 4 30[3]. — Bei

[1] Ex 32 32f. verbietet das heilige Salböl zu profanem Gebrauche, ein Verbot, das nur verständlich ist, wenn derartige Salbenmischnngen häufig waren.

[2] Ueber Gebrauch und Zusammensetzung der oriental. Augenschminke vgl. ZDMG. 1851 S. 236ff.

[3] Diese Augenschminke wurde wohl seit alter Zeit aus verschiedenen

den ärmeren Frauen des heutigen Orients findet sich die Sitte, sich Zeichen einzuritzen (vgl. Lane I S. 25 35, III S. 169, Wellstedt R. I S. 250), das scheint auch bei den Juden einst üblich gewesen zu sein, vgl. Jes 44 5 49 16 טוֹטָפוֹת Ex 13 16 (vgl. JprTh. 1881 S. 666 ff), und wird (כְּתֹבֶת קַעֲקַע) Lev 19 26 verboten.

Volles Hauptbaar (פֶּרַע Ez 44 20 Num 6 5 שֵׂעָר), das bei den Israeliten wie überhaupt bei den Orientalen meist schwarz war Cant 4 1 5 11, galt als unerlässliche Zierde, der Kahlkopf (קֵרֵחַ) war daher leicht Spott und Beschimpfungen ausgesetzt II Reg 2 23 Jes 3 17 24. Absalom pflegte nur einmal im Jahre das Haar zu scheeren (גִּלַּח) II Sam 14 26, eine Folge seiner Eitelkeit — meist stutzten es die Männer öfter vermittelst eines Scheermessers (תַּעַר, מוֹרָה) Ez 44 20, oder liessen es in späterer Zeit (vgl. Ez 5 1 הַגַּלָּבִים) durch einen Barbier stutzen; immerhin aber wurde es doch ziemlich lang getragen und wohl nur am vorderen Kopf stärker gestutzt, vgl. Ez 8 3; auch bei Männern war es bisweilen in Flechten (מַחְלְפוֹת) Jdc 16 13 19 geordnet. Eine lange Zeit übliche Sitte muss es gewesen sein, das Haar so abzuscheeren oder abzurasiren, dass nur in der Mitte ein Haarschopf übrig blieb, wie heute die Orientalen meist die Haare tragen (Niebuhr I S. 159 f. ZDPV. IV S. 57), vgl. Am 8 10 Mich 1 16 Jes 3 24 22 12 Jer 16 6 Ez 7 18, seit der Zeit des Deut. wird diese Sitte verpönt, vgl. Dt 14 1 Lev 19 27 Ez 44 20 Lev 21 5, welche letzteren Stellen allerdings sich nur auf die Priester beziehen. Sehr wahrscheinlich war das irgend eine aus einem andern Cultus übernommene Sitte, die sich mit Jahves Cultus nach dem Urtheil der spätern Zeit nicht vertrug[1].

Die Weiber kürzten ihre Haare wohl nie, langes Haar gehört bei ihnen zur Schönheit Cant 4 1 7 6 I Kor 11 15. Natürlich liessen auch sie es nicht ungeordnet herabhängen, sondern aus Stellen wie II Reg 9 30 Cant 4 1 6 4 7 5 Jdt 10 3 können wir schliessen, dass sie besondere Sorgfalt auf den Schmuck des Haares verwandten, ja dem Verf. von Jes 3 24 ist das kunstvoll geflochtene oder gekräuselte Haar der Weiber

---

Stoffen bereitet, besonders dem Schwefelantimon, dem Bleierz und einer Mischung von Bleierz und Zink. Diese mit Oel oder Rosenwasser angemachte Schminke wird aber nicht auf die äussere Seite der Augenlider aufgetragen, sondern ein feiner mit Schminke versehener Elfenbeinstift oder Pinsel wird zwischen den sich schliessenden Augenlidern hindurchgezogen, so dass nicht nur die Wimpern, sondern auch die innere Seite der Augenlider gefärbt werden, vgl. Shaw R., S. 200 f.

[1] Vgl. Die Darlegungen über die Trauergebräuche § 83.

(מַעֲשֶׂה מִקְשֶׁה 3 24) ein Gegenstand des Spottes und Tadels. Die Sitte Goldstaub einzustreuen, um den Haaren einen schönen Glanz zu geben, ist erst durch Josephus, vgl. ant. 8 7 3 bezeugt; die heute im Orient sich findende Sitte, durch Färbung rothgelbes Haar zu erzielen (vgl. Niebuhr, Reis. I 303, Arab. 68), ist bei den Israeliten überhaupt nicht nachzuweisen [1]. — Kämme und Haarnadeln werden im A. T. nie erwähnt, erst im Talmud Kelim 13 7 Schabb. 6 1. Doch ist das vielleicht nur zufällig, da sie schon in den ältesten ägyptischen Denkmälern sich finden. Perücken, die den alten Aegyptern bekannt waren, werden nirgends erwähnt.

Wie das Haupthaar so galt auch der Bart (זָקָן, während שָׂפָם unserm Schnurrbart entspricht Mich 3 7 Ez 24 17 22 Lev 13 45) als Zierde des Mannes vgl. Ez 5 1 Ps 133 2, der daher sorgfältig gepflegt wurde, was nur im höchsten Schmerz unterblieb II Sam 19 25; er wurde auch wohl in der Trauer wie das Haupthaar abgeschoren (Jes 15 2 Jer 41 5 48 37). Sonst galt das unfreiwillige Abschneiden des Bartes wie noch heute bei den Arabern als Zeichen der grössten Beschimpfung II Sam 10 4 ff. Jes 7 20 vgl. Jes 50 6, wie andrerseits das Anfassen des Bartes um den Andern zu küssen Ausdruck der Freundschaft war II Sam 20 9. Das Lev 19 27 21 5 verbotene Abscheeren des Bartwinkels bezieht sich wahrscheinlich auf das Abscheeren des oberen Endes des Backenbartes und das Verbot hat wohl dieselben Gründe wie das andere das Haupthaar zu scheeren, das an denselben Stellen und Dt 14 1 erwähnt wird.

§ 23. Wohnungen [2].

Je nach der Beschaffenheit eines Landes, seines Klimas, der Beschäftigung seiner Bewohner sind auch die Wohnungen derselben sehr verschieden und es ist selbstverständlich, dass man in einem Lande wie Palästina, in welchem von stärkerer Kälte kaum die Rede ist, vielmehr der Winter wesentlich durch die Regenzeit gebildet wird, mit den denkbar einfachsten Wohnungen auskommen konnte.

1. Die Kalksteinfelsen des palästinischen Gebirges sind reich an natürlichen Höhlen (מְעָרָה, חוֹר), die aber durch Menschenhand beträchtlich vermehrt und auch mit wachsender Cultur zu geräumigen und bequemen Wohnungen erweitert wurden. In solchen Höhlen

[1] Cant. 7 6 ist irrig herangezogen, vgl. Oettli zu d. St.

[2] Vgl. Faber, Archäologie der Hebräer I. Halle 1773. Klein, Mittheilungen über Leben, Sitten und Gebräuche der Fellachen in Palästina in ZDPV. III 100 ff. Tobler, Denkblätter S. 153 ff.

wohnten die Horiter, die alte Bevölkerung des Gebirges Seʿir Gen 14 6 36 20 ff. Dt 2 22 und bekannt sind die grossartigen und prächtigen Höhlenbauten, welche Petra umgeben, vgl. RITTER XIV 1113, EBERS-GUTHE, Palästina II 233 f. 240 ff. Besonders zahlreich waren solche Höhlenwohnungen im Haurân, hier gab es ganze unterirdische Städte wie das alte Edreï, vgl. WETZSTEIN, Reisebericht über Hauran und die Trochonen S. 44 ff., ja im Wadi Ezrak in Gilead giebt es noch heute ein Troglodytendorf Anab, das aus etwa 100 Familien besteht BL. II S. 471. Die Israeliten sind auch in alter Zeit keine eigentlichen Troglodyten gewesen, sondern sie benutzten die Höhlen nur in Kriegszeiten als Zufluchtsstätten Jdc 6 2 I Sam 13 6 14 11 24 4 I Makk 2 31 II Makk 6 11; öfter waren es auch Schlupfwinkel für Räuber Jer 7 11 Jos. bell. jud. 1 16 4 oder Begräbnissstätten Gen 23 19.



Fig. 9. Altes assyrisches Zelt.

2. Die gewöhnliche Behausung der Beduinen ist die Hütte (סֻכָּה) und das Zelt (אֹהֶל). Jene wird aus Sträuchern oder Zweigen als vorübergehender Schutz gegen Unbill der Witterung, z. B. für den Feldhüter Jes 1 8, vgl. II Sam 11 11 Jon 4 5 ff. Lev 23 43 oder auch für das Vieh errichtet Gen 33 17. Das Zelt, die Wohnung der Patriarchen Gen 13 3 ff. 18 1 ff. 26 25 33 19 wie der Rekabiten Jer 35 6 ff., der Hirten und Krieger Jes 38 12 II Sam 11 11 20 1 I Sam 4 10 II Reg 7 7 sowie der Hirtenstämme Jdc 8 11 Hab 3 7 Jes 13 20, war entweder rund und zum Theil kegelförmig oder länglich, einem umgekehrten Schiffsboden ähnlich, vgl. SHAW, Reisen S. 193 f., NIEBUHR, Reisen I 121 (Fig. 9). Die Zeltdecken (יְרִיעוֹת) werden noch heute gewöhnlich aus den Haaren der schwarzen Ziegen gewebt Cant 1 5 und über drei oder fünf Stangen gespannt, welche 5—6 Fuss hoch sind. An den Zeltdecken waren oben Holzösen angenäht, welche mit den fest in den Boden geschlagenen Pflöcken (יָתֵד) durch straffgezogene Seile (מֵיתָר) verbunden waren. Auf diese Weise wurde das Zelt aufrecht erhalten; rissen die Seile oder wurde der Pflock herausgezogen, so stürzte das Zelt zusammen (daher das Bild Job 4 21 30 11 u. ö.). Statt solcher Haardecken benutzte man auch wohl Thierfelle, vgl. die Stiftshütte. Etwa in der Mitte des Zeltes befand sich eine Stütze um die Decke zu tragen, vgl. Jdt 13 7. Meist hat

das Zelt der Beduinen zwei Theile, deren zweiter (חֶדֶר) für Weiber und Kinder bestimmt ist, aber auch als Küche und Vorrathskammer dient Gen 27 15 (FURRER, Wanderungen S. 164). Bisweilen findet man auch drei Abtheilungen, deren erste der Diener und das kleine Vieh, deren zweite der Mann und seine Gäste, deren hinterste[1] die Frauen aufnimmt (HARMAR-FABER I S. 114 f.). Die Vornehmen haben in seltenen Fällen für Frauen und Dienerschaft je ein Zelt allein, vgl. Gen 24 67 31 33 f. Das Frauenzelt bezw. der für die Frauen bestimmte Raum ist für Männer eigentlich unzugänglich, nur der Verfolgte wagt es hieher sich zu flüchten, vgl. Jdc 4 17 ff., wo sich der Herd befand, und er unter dem Schutze des Zeltherrn vor jeder Verfolgung sicher war. Vereinigen sich sehr viele Zelte zu einem Zeltlager, so werden sie reihenförmig aufgeschlagen; sind es wenige, so bilden die Zelte gewöhnlich eine kreisförmige oder halbkreisförmige Rundung; im letzteren Fall wählen die Beduinen meist eine Anhöhe, so dass die offene Seite gegen den Abhang zu gerichtet ist. Mit Rücksicht auf die kreisförmige Gestalt heisst ein solch bewegliches Zeltdorf טִירָה Gen 25 16 Ps 69 26 arabisch duwâr vgl. BURCKHARDT, Beduinen S. 26. Eine andere Art die Zelte aufzuschlagen hat sich in der Wüste Pharan südlich von Palästina erhalten: nämlich in einem weiten Kreis erhebt sich eine etwa drei Fuss hohe Steinmauer, die mit Akaziendornen bewachsen guten Schutz gegen die Ueberfälle von wilden Thieren und Menschen bietet, innerhalb dieser Mauer werden die Zelte aufgeschlagen (vgl. PALMER, Wüstenwanderung Israels S. 247 f.; FURRER in BL. V S. 709). Wahrscheinlich ist bei den Zeltdörfern (חֲצֵרִים) Kedars Jes 42 11 an derartige Lager zu denken.

Die von den Zeltbewohnern gebrauchten Geräthe beschränkten sich auf das Nothwendigste und mussten natürlich leicht transportabel sein. Gewöhnlich finden sich in einem Zelte vor: ein paar Strohmatten, um einen Theil des Fussbodens zu bedecken, sie dienten als Sitze wie als Bett; ein auf dem Boden ausgebreitetes rundes Leder (שֻׁלְחָן), das durch eine Schnur, welche durch am Rande befestigte Ringe läuft, zusammengezogen und wie ein Beutel an den Kamelsattel gehängt werden kann, auf diesem wurden die Speisen niedergesetzt; eine Lampe (נֵר), welche dauernd brannte, um den auch am Tage ziemlich dunkeln Raum des Zeltes zu erhellen; Schläuche (נֹאד), welche sowohl Flüssigkeiten als auch Getreide enthielten Jdc

[1] Bei den Arabern el-kubbatu genannt, unser „Alkoven".

4 19 I Sam 16 20 und endlich einige wenige Geräthe zum Kochen und Essen, wie z. B. die Handmühle, eine eiserne Pfanne und einige Metall- oder Ledergefässe.

Mit dem Uebergang der Israeliten aus dem Nomadenleben zum Ackerbau in Kanaan war auch der Bau fester Häuser (בַּיִת) gegeben, die je nach der Gegend, in der sie gebaut wurden, je nach dem Vermögen des Besitzers und seinem Zwecke, auch sehr verschieden gestaltet waren. Denn jeder, auch der Arme hatte seine eigene Behausung, Miether gab es nicht, auch Lev 25 35 40 ist nicht von solchen die Rede, sondern von der zeitweiligen Aufnahme Armer in das Haus eines Wohlhabenderen. Man wird schwerlich irren, wenn man annimmt, dass der Bau der Häuser in Palästina noch heute im Wesentlichen derselbe ist wie einst. Der alte Israelit stellte keine anderen Anforderungen an sein Haus wie der heutige Fellache: das Klima des Landes gestattet ihm meist während des ganzen Jahres den Aufenthalt im Freien, auf den Aeckern, in den Weinbergen, auf dem Markt, dem Mittelpunkt des öffentlichen Lebens, er sucht das Haus auf um geschützt vor der ziemlich kühlen Nachttemperatur zu schlafen und etwa um unbeobachtet von andern zu essen, sich mit Freunden zu unterhalten u. s. w. Dazu genügte das denkbar einfachste Haus mit wenig Räumen; auch für den Handwerker war das nicht anders, denn wahrscheinlich wurden die Handwerke so wenig in alter Zeit wie heute im Hause betrieben, sondern entweder auf der Strasse oder in besonderen Buden, die in bestimmten Gegenden der Stadt sich fanden, wo die gleichen Handwerke bei einander waren, vgl. die heutigen Bazare des Orients. Das Baumaterial war für die einfachen Häuser, namentlich der Ebenen, wie noch heute der an der Sonne getrocknete Lehmstein (לְבֵנָה, heute in Syrien libn), der mit Stroh vermischt war Ex 1 14 5 7, daher בֵּית־חֹמֶר Bild leichter Zerstörbarkeit Job 4 19 13 12, vgl. Ez 12 5 7 13 13 f., bisweilen sind auch gebrannte Ziegel verwandt Gen 11 3. Diese Hütten der Armen werden in alter Zeit nicht mehr Räume enthalten haben als noch heute: sie bestehen eigentlich nur aus einem grossen Raum, welcher in zwei Theile getheilt ist, der eine etwas erhöhte ist der eigentliche Wohnraum, während in dem andern sich die Hausthiere aufhalten. Bei dem reichen Heerdenbesitzer ist das selbstverständlich anders. In der Nähe der Gebirge mit ihren reichen Steinbrüchen waren wie noch heute gewiss nicht wenige Häuser aus Kalksteinen, wovon es verschiedene Arten gab (vgl. ZDPV. III 108), erbaut Lev 14 40 ff.; in der Ebene unternahmen solche Bauten gewiss nur die Wohl-

habenderen. Es waren das wohl wie noch jetzt Gewölbebauten, die entweder auf den Fels gebaut wurden oder man gieng mit dem Fundament, wo ein Fels nicht vorhanden war, so tief in die Erde, dass die Tiefe des Fundaments etwa der Höhe des Gebäudes entsprach. Derartige Gebände mit meist sehr starken Mauern und wenigen Fenstern boten einen guten Schutz gegen die brennende Sonnenhitze. Zu Prachtbauten, wie Palästen (הֵיכָל Jes 39 7 Dan 1 4 oder אַרְמוֹן Am 1 4 7 10 12), Tempeln, verwandte man Quadern, d. h. regelrecht behauene Steine (גָּזִית) Jes 9 9 I Reg 7 9, selbst aus Marmor (אַבְנֵי שַׁיִשׁ) I Chr 29 2 Esth 1 6 Cant 5 15. Bei den aufs sorgfältigste aneinander gepassten Quadern konnte man den Mörtel entbehren vgl. I Reg 6 7, für andere Bauten gebrauchte man als Mörtel (מֶלֶט Jer 43 9 vgl. חֵמָר Gen 11 3) meist Lehm (חֹמֶר), der mit Stroh und Kieseln zusammengesetzt und mit der blossen Hand zubereitet war vgl. WELLSTEDT I S. 270, oder Kalk mit gesiebter Erde vermischt (שִׂיד Jes 33 12 גִּיר Jes 27 9) vgl. ZDPV. III 109[1].

Für gewöhnliche Bauten brauchte man sehr wenig Holz, das die Sykomore (שִׁקְמָה) lieferte Jes 9 9 I Reg 10 27. Für Prachtbauten, welche Langholz erforderten, war man auf den Import angewiesen, man verwendete dazu Cedern (אֶרֶז) I Reg 7 2 f. Jer 22 14 nnd Cypressen (בְּרוֹשׁ) I Reg 5 24 vom Libanon, während das Sandelholz (אַלְמֻגִּים) I Reg 10 11 12 und das des Oelbaums (זַיִת) I Reg 6 23 31 33 wohl nnr selten verwandt sind, ja auch nur einen beschränkten Gebranch, z. B. für Thüren und Fenster gestatteten. Häufig waren die Wände innen mit Mörtel, Tünche (תָּפֵל) beworfen Ez 13 10—15 22 28, die Lev 14 41 f. Staub (עָפָר), d. i. mit Sand gemischte Tünche genannt wird, wie denn noch jetzt z. B. in Cairo der aus gebrannten Ziegeln gebaute Nenbau der Häuser oft mit Mörtel überworfen wird, oder zur Hälfte aus Lehm mit einem Viertheil Kalk und den übrigen Theilen Asche, Stroh nnd Schntt besteht vgl. LANE I S. 6. Nach Jer 22 14 waren die Wände bisweilen mit Mennig (שָׁשַׁר) gestrichen, bei besonders kostbaren Bauten anch mit kunstvoll geschnitzter Täfelung versehen I Reg 7 7 Jer 22 14 Hag 1 4, die mit Elfenbein I Reg 22 39 Am 3 15 Ps 45 9 oder mit Gold, Silber und Edelsteinen ausgelegt war I Chr 29 2 ff. Der Boden war ein einfacher Estrich von Lehm oder Gyps, in kostbaren Häusern mit Holzbrettern I Reg 6 15 oder mit Marmor und anderen kostbaren Steinen belegt Esth 1 6[2]

[1] Der Gen 11 3 erwähnte Asphalt (חֵמָר) wurde wohl nur in Babylonien verwandt.

[2] Von den Esth 1 6 sich findenden Namen ist שֵׁשׁ (שַׁיִשׁ I Chr 29 2) wohl

und mit einem Teppich oder bei dem Armen mit einer Strohmatte bedeckt, die man nur ohne Sandalen betreten durfte vgl. Jdt 10 4, Niebuhr, Arab. S. 59.

Die Dächer der Häuser waren glatt und später, aber wohl nur in den Städten, wie noch heute mit einer Brustwehr (מַעֲקֶה) umgeben Dt 22 8, in der Mitte oder auf der einen Seite erhöht, damit der Regen ablaufen konnte; sie bestanden aus einem wasserdichten Estricht, auf dem Gras wuchs II Reg 19 26 Jes 37 27 Ps 129 6. Offenbar war es nicht anders als noch heute bei den Häusern der Fellachen: entweder sind ihre Häuser, besonders die der wohlhabenden Scheche, Gewölbebauten oder, wo die Mittel dazu nicht ausreichen, werden die Mauern aus theils rohen, theils behauenen Steinen mit Mörtel oder blossem Lehm als Bindemittel aufgeführt. Ueber diese werden rohe Baumstämme, Aeste und Reisig gedeckt und darüber eine etwa einen Fuss dicke Erdschicht ausgebreitet und festgestampft. Das Ganze wird dann mit einem aus Lehm und Stroh bereiteten Brei überzogen, welcher bald an der Sonne trocknet und gegen die winterlichen Regengüsse schützt. Jedesmal am Anfang des Winters pflegt man desshalb ein solches Dach auszubessern und mit einer Walze zu ebnen und festzudrücken. Geschieht das nicht, so sickert der Regen in das Dach und es bricht leicht ein, namentlich wenn die Balken schon ein wenig morsch geworden sind vgl. ZDPV. III 104 f. Hier auf dem Dach hielt man sich der Erholung wegen auf II Sam 11 2, oder zog sich dahin zur ungestörten Unterredung I Sam 9 25 oder zur Klage Jes 15 3 Jer 48 38 zurück; hier baute man die Laubhütten Neh 8 16 oder Altäre II Reg 23 12 Jer 19 13 Zeph 1 5; von hier aus vertheidigte man sich wohl auch Jdc 9 51 II Makk 5 12. Auf dem Dache der einstöckig gebauten Häuser der Wohlhabenderen, die Steinbauten waren, befand sich öfter auch ein Söller (עֲלִיָּה), der als Schlaf-, Gast- oder Krankenzimmer benutzt wurde I Reg 17 19 II Reg 4 10, dahin gieng man zum Zweck des Gebetes (II Reg 23 12 Dan 6 11 Toh 3 10) auch wohl zur Erholung oder Sammlung oder geheimen Besprechung Jdc 3 20 II Sam 19 1 Jdt 8 5. Gewöhnlich hatte er zwei Ausgänge, von denen der eine in die untern Gemächer, der andere direct auf die Strasse führte. Bei den Häusern der Armen erbaute man wohl wie noch heute solche Obergemächer während des Sommers aus Zweigen u. s. w., um so eine Stätte zu

sicher der weisse Marmor, dagegen בַּהַט, דַּר und סֹחָרֶת sind zweifelhafter Bedeutung, sie finden sich nur hier vgl. Ryssel zu d. St.

haben, wo man vor der Hitze, aber auch vor dem Ungeziefer des unteren Raumes geschützt war.

Mehrstöckig waren nur die Häuser der Vornehmen und auch diese wohl nicht allzu häufig. Nach I Reg 7 2 ff. war das auf vier Reihen von Cedernsäulen ruhende Zeughaus Salomos dreistöckig und ebenso das Seitengebäude des Tempels I Reg 6 5 ff. Meist war die Form der grösseren Häuser wie noch jetzt das Viereck Job 1 19, und umschloss einen geräumigen Hof (חָצֵר) II Sam 17 18 Neh 8 16, der mit Säulenhallen und Gallerien umgeben, gepflastert, mit einem Brunnen II Sam 17 18 versehen und mit Bäumen bepflanzt war. Er diente öfter als Gast- und Gesellschaftszimmer und wurde daher zum Schutze gegen die Sonnenstrahlen mit Teppichen bezw. Decken überspannt Est 1 5 f. 5 1. Wie hier im Hofe so hatten besonders kostbare Häuser auch zur äusseren Verzierung Säulen (עַמּוּדִים) aus Marmor Cant 5 15, vgl. I Reg 7 15 ff. II Reg 25 13, oder eine Säulenhalle (אוּלָם) I Reg 7 6, wie denn auch grössere Häuser einen besondern Vorhof hatten Jer 32 2 (προαύλιον Mrc 14 68 πυλών Luc 16 20), welcher als Vorzimmer diente und an dessen Thür ein Thürhüter oder eine Thürhüterin war II Sam 4 6 LXX Joh 18 16 Act 12 13. Von hier aus gelangte man auf Treppen (מְסִלּוֹת), die bisweilen aus kostbarem Holz waren II Chr 9 11, auf das Dach und in die oberen Gemächer. Durch eine andere Thür kam man in den eigentlichen Hof und die unteren Gemächer. Die hintersten Zimmer (חֶדֶר) des Hauses waren für die Frauen bestimmt vgl. Jdc 15 1 Cant 1 4 3 4, kein Mann ausser dem Hausherrn hatte zu ihnen Zutritt, hier waren auch die Schlafräume II Sam 4 7 13 10 II Reg 11 2. In vornehmen Häusern gab es auch besondere Sommer- und Winterzimmer (בֵּית הַקַּיִץ und בֵּית הַחֹרֶף Am 3 15 Jer 36 22), deren Lage durch den Stand der Sonne bestimmt war. Die letzteren wurden vermittels eines Feuertopfes (אָח) erwärmt Jer 36 22, welcher jetzt aus gebrannter Erde verfertigt in einer in der Mitte des Zimmers angebrachten Vertiefung sich befindet. Um die Wärme zusammenzuhalten stellt man über den Topf, wenn das Feuer ausgebrannt ist, ein hölzernes Gestell, das mit einem Teppich überdeckt ist, vgl. Niebuhr, Reisen I 154, II 394.

Die Fenster (חַלּוֹן), die nur aus Gitterwerk bestanden (אֶשְׁנָב Jdc 5 28 oder אֲרֻבָּה Hos 13 3) und zugleich die Stelle des Kamines vertraten, gehen jetzt im Orient fast nur in den Hof wegen des Strassenstaubes, im Alterthum war das in dem Mass nicht der Fall Jdc 5 28 Prov 7 6; jedenfalls waren die Häuser der gewöhnlichen Leute wie heute noch die der Fellachen nur sehr spärlich mit Fensteröffnungen

versehen (ZDPV. III 106), um sich so um so besser vor der Hitze zu schützen.

Die Thüren (דֶּלֶת, דְּלָתַיִם) waren zuweilen, wie im Haurân, aus Stein, Burckhardt I 122, Wetzstein S. 51 f., meist jedoch aus Holz und im Verhältniss zu den hohen Gemächern ziemlich niedrig, im Haurân selten mehr als 4 Fuss; bisweilen überzog man sie mit Bronce und Gold II Chr 4 9 22, vgl. Jes 45 2 Act 12 10. Oben und unten liess man diese Thüren in broncene Angeln ein (צִיר) Prov 26 14, welche in Löchern (פֹּתוֹת) I Reg 7 50, die in die steinernen Schwellen gemacht waren, liefen. Grosse Thore hatten auch wohl mehrere drehbare Thürblätter (צְלָעִים גְּלִילִים) I Reg 6 34. An den Thüren befand sich ein eiserner Ring zum Klopfen Luc 12 36 13 25 Act 12 13 und ein hölzerner Riegel (מִנְעָל, מַנְעוּל und בְּרִיחַ), den man von innen zurückschob; aber es gab auch solche, die man mittelst eines Schlüssels (מַפְתֵּחַ), der ebenfalls von Holz war, von aussen zurückschieben konnte vgl. Jdc 3 25 Jes 22 22. Wahrscheinlich entsprechen diese Riegel im Wesentlichen den noch heute im Orient üblichen: der hölzerne Riegel wird dadurch festgehalten, dass vier oder fünf, auch mehr Stifte in entsprechende Löcher des Riegels fallen, sobald letzterer in das Loch oder die Krampe des Thürpfostens geschoben wird. Der Schlüssel hat ebenso viele kleine Stifte, als der Schlüssel Löcher; dadurch dass die Stifte des Schlüssels in die Löcher gesteckt werden, werden jene andern Stifte in die Höhe gestossen, so dass man den Riegel zurückschieben kann (Fig. 10). Nach Dt 6 9 vgl. 11 13 ff. wurden die Thürpfosten (מְזוּזָה) mit Inschriften wie z. B. Dt 6 4 f. versehen, eine Sitte, die sich im ganzen islamischen Orient verbreitet hat, vgl. Lane, Sitten I 6 13 II 71, aber auch schon im alten Aegypten sich nachweisen lässt vgl. Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians II S. 102, 123 [1].

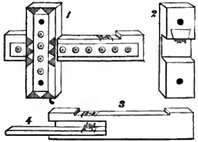


Fig. 10. Arabisches Schloss.

[1] Bei den heutigen Juden ist מְזוּזָה ein Pergamentstreifen, der mit Dt 6 4—9 11 13—20 beschrieben, in einer hölzernen Kapsel oben an den Thürpfosten der Häuser und Zimmer angebracht ist. Beim Aus- und Eingehen berührt man die Kapsel mit dem Finger, den man küsst, um sich so vor Unglück zu schützen, vgl. Buxtorf, synag. jud. S. 581 ff.

Aus Esr 3 10 f. Job 38 7 wissen wir, dass die Legung des Grundsteins, wozu man einen besonders festen und sichern aussuchte, ebenso ein Anlass zur Freudenfeier war wie die Einsetzung des Giebelsteines Zach 4 7 und die Einweihung des Hauses I Reg 8 63 Esr 6 16. Noch heute nimmt die ganze Bewohnerschaft eines Dorfes an der Feier der Einsetzung des Schlusssteins theil, wie überhaupt ein Hausbau eine alle interessirende Angelegenheit ist, vgl. ZDPV. III 109 f.

§ 24. Einrichtung der Häuser und Wirthschaftsgeräthe.

I. Einrichtung des Wohnraumes. Nach II Reg 4 10 bestand die gewöhnliche Ausstattung eines Zimmers aus Ruhebett, Tisch, Stuhl und Lampe.

1. Das Ruhebett. Arme schliefen meist eingehüllt in ihr Obergewand (שִׂמְלָה) auf einer aus Palmblättern geflochtenen Matte oder auf blosser Erde, wobei wohl ein Stein Gen 28 11 als Kopfkissen diente vgl. Ex 22 26 f. Dt 24 13, Wohlhabendere schliefen auf Decken oder Matratzen, welche auf die an der Seite des Zimmers angebrachte Erhöhung gelegt werden. Wahrscheinlich sind häufig so die im A. T. erwähnten Betten zu verstehen (מִטָּה Gen 47 31 II Sam 4 7 oder מִשְׁכָּב Ex 21 18 II Sam 13 5, עֶרֶשׂ Job 7 13 Am 3 12), doch kannte man auch ohne Zweifel tragbare Betten I Sam 19 13 15 II Reg 4 10, die offenbar nichts als ein einfaches auf Füssen ruhendes Holzgestell mit erhöhtem Kopfende (Gen 47 31) waren. In den Häusern der Reichen waren diese Divane[1] mit kostbaren Teppichen Prov 7 16 oder Kissen (כְּסָתוֹת) Ez 13 18 20 bedeckt, die Gestelle selbst aber mit Elfenbein oder anderem kostbaren Material ausgelegt Am 6 4; sie dienten am Tage zum Niedersitzen oder Ausruhen I Sam 28 23 Ez 23 41 Am 3 12 6 4. Ob man in alter Zeit schon das im heutigen Aegypten sehr gebräuchliche Mückennetz, das Jdt 10 21 16 19 erwähnte κωνωπεῖον[2] kannte, ist fraglich, I Sam 19 13 II Reg 8 15 sind keine sichern Zeugnissse.

2. Der Tisch (שֻׁלְחָן[3]), der natürlich verschiedene Höhe gehabt haben muss, je nachdem man vor ihm auf einem den Boden bedeckenden Teppich hockte oder auf Stühlen sass, vgl. I Sam 20 29

[1] arab. suffat, unser „Sofa“.

[2] Daher unser Kanapee.

[3] שלחן ist freilich nicht eigentlich unser „Tisch“, sondern nur das über den Boden ausgebreitete Leder oder die Matte, auf die die Speisen gesetzt wurden, vgl. § 23 S. 137.

II Reg 4 10 [1]. Nach Ex 25 11 war der Tisch bisweilen mit einer Leiste (זֵר) umgeben.

3. Der Stuhl (כִּסֵּא) war nöthig, weil man in der älteren Zeit bei Tische sass; über seine Form wissen wir nichts, wahrscheinlich war sie der ägyptischen ähnlich, vgl. Gen 27 19 Jdc 19 6 I Sam 20 5 24 I Reg 13 20 II Reg 4 10.

4. Der Leuchter (מְנוֹרָה II Reg 4 10, נֵר Zeph 1 12), der natürlich kleiner oder grösser war, je nach dem zu erleuchtenden Raum Dan 5 5. Er brannte vermittelst des Dochtes (פִּשְׁתָּה) Jes 42 3 43 17, der durch das Oel (שֶׁמֶן) angefeuchtet wurde Ex 25 6 27 20. Aus Jer 25 10 sowie aus Redensarten wie Prov 13 9 20 20 u. a. ergiebt sich, dass es damals, wie noch heute bei den palästinischen Fellachen, Sitte war, die Leuchte nicht verlöschen zu lassen, vgl. ZDPV. III S. 115.

5. Im Winter gehört zur Ausrüstung des Zimmers, wenigstens in der späteren Zeit, auch der Feuertopf (אָח) Jer 36 22 f., der mitten im Zimmer in einer Vertiefung stand, vgl. oben.

II. Die Wirthschaftsgefässe (כְּלִי) waren theils aus Holz, meist aber aus Thon (כְּלִי יֹצֵר Ps 2 9 oder כְּלִי חֶרֶשׂ Lev 6 21) Jes 29 16 45 9 64 7 Jer 18 4 6 und oft gewiss nur an der Sonne gebrannt und unglasirt, daher die Verordnung Lev 6 21 11 33 35, öfter auch im Brennofen gebrannt Sir 27 5 38 34 und glasirt Prov 26 23. Die Geräthe der Vornehmen bezw. die des Tempels waren aus Bronce I Reg 7 40 45 II Reg 25 14 oder aus Silber und Gold Gen 44 2 I Reg 10 21 Esr 5 14. Zum Kochen von Fleisch, Gemüse und andern Speisen werden erwähnt: דּוּד, כִּיּוֹר, סִיר, פָּרוּר, צְלֹחוֹת, und קַלַּחַת I Sam 2 14 Mich 3 3 Ez 11 3 7 II Reg 4 38 ff. II Chr 35 13, ohne dass wir angeben könnten, wie sich diese von einander unterschieden, nur das scheint sicher zu sein, dass דּוּד (vgl. das Syr.), כִּיּוֹר vgl. Ex 30 18 I Reg 7 30 und צְלֹחוֹת bezw. צַלַּחַת von grösserem Umfange waren als die andern Gefässe. Meist waren sie wohl unbedeckt I Sam 2 14, wenngleich man Deckel kannte Num 19 15 (צָמִיד). Einzelne dieser Töpfe oder Schüsseln wurden auch zum Auftragen bezw. Aufbewahren der Brühe oder des Fleisches Jdc 6 19 Jes 65 4 Prov 19 24 oder zum Auftragen von Salz (צְלֹחִית) II Reg 2 20 oder zum Waschen Ps 60 10 I Reg 7 27 ff. verwandt. Eine grosse Schüssel muss קְעָרָה Ex 25 29 Num 7 13 gewesen sein. Als Backtrog diente eine hölzerne

---

[1] Der auf dem Triumphbogen des Titus abgebildete Schaubrottisch ist nur etwas über einen Fuss hoch, vgl. 1 Makk 4 49.

Schüssel (מִשְׁאֶרֶת) Ex 7 28 12 34 Dt 28 5 17. Zum Herausholen der Fleischstücke aus dem Topfe bezw. zum Umwenden und Zurechtlegen derselben gebrauchte man eine dreizinkige mit Haken versehene Gabel (מַזְלֵג) I Sam 2 13 14 (מִזְלָגוֹת) Ex 27 3 38 3 Num 4 14.

Für Flüssigkeiten hatte man ausser dem Schlauch, der aus den Fellen der Böckchen und Ziegen bereitet wurde (אוֹב Job 32 19 חֵמֶת Gen 21 15 19 נֹאוד Jdc 4 19): כַּד, ein ziemlich grosses irdenes Gefäss, das man auf der Achsel trug und zum Schöpfen oder Wasserholen Gen 24 14 ff. Jdc 7 16 ff. I Reg 18 34, auch zum Aufbewahren von Mehl benutzte I Reg 17 12.

צַפַּחַת wahrscheinlich ein kleiner, bauchiger Krug, vielleicht aus Metall, den man auf Reisen als Trinkgefäss mit sich führte I Sam 26 12 16, doch auch zum Aufbewahren des Oels verwandte I Reg 17 12 14 16. נֵבֶל Krug, häufig aus Thon verfertigt Jes 30 14 Thr 4 2, während דְּלִי der Schöpfeimer ist Jes 40 15.

בַּקְבֻּק war wohl ein kleinerer Krug mit flaschenartiger Oeffnung, auch als Honiggefäss benutzt I Reg 14 3 Jer 19 1 10.

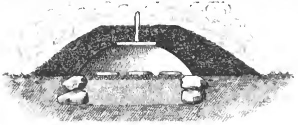
צִנְצֶנֶת Ex 16 33 ist der Tradition entsprechend ebenfalls ein Krug oder Flasche; nichts anderes wahrscheinlich קְשׂוֹת Ex 25 29, vgl. das Syrische und Geez, während קֶרֶן, das bisweilen als Oelbehälter benutzte gewundene Horn des Widders ist I Sam 16 1. פַּךְ wohl ebenfalls Flasche, für Oel I Sam 10 1 II Reg 9 1 3, während גֻּלָּה, גַּל immer gebaucht zu sein scheint Zach 4 2 3 Koh 12 6. מִזְרָק ist das grössere Mischgefäss Am 6 6; ob auch אַגָּן „Becken" ein Mischgefäss ist, ist zweifelhaft, andere verstehen es vom „Waschbecken" Ex 24 6 Jes 22 24.

Zum Trinken wurde gewöhnlich benutzt: כּוֹס der Becher Gen 40 11 13 21 II Sam 12 3, vielleicht mit gebogenem Rand I Reg 7 26 und gewölbten Seiten Jes 51 17 22; גָּבִיעַ ist ein besonders grosser Becher, unserm „Pokal" entsprechend Gen 44 2 12 16 f. Jer 35 5.

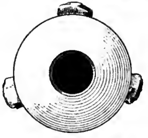
Schalen verschiedener Art werden erwähnt: סֵפֶל, in der man dicke Milch auftrug Jdc 5 25 oder in die man Wasser füllte Jdc 6 38. סַף I Reg 7 50 II Reg 12 14 Jer 52 19 wahrscheinlich ebenfalls „Schale", doch bezeichnet das Wort II Sam 17 28 auch die Opferschale, vgl. Ex 12 22 Zach 12 2. Zum Aufbewahren von Früchten hatte man Körbe, von denen dreierlei Art erwähnt werden: דּוּד Jer 24 2 Ps 81 7 טֶנֶא Dt 26 2 4 סַל Gen 40 17, sie sind vielleicht zusammenzustellen mit den heute bei den Fellachen sich findenden chawâbi, die aus Lehm und Stroh gefertigt sind und zur Aufbewahrung von Weizen oder Gerste dienen. In die obere Oeffnung wird der Weizen hineingeschüttet; am unteren Ende ist ein kleines, rundes, mit einem

Lappen verstopftes Loch, durch das der jedesmalige Bedarf entnommen wird.

תַּנּוּר, d. i. den Backofen werden wir uns gewiss ähnlich zu denken haben wie die noch heute bei den Arabern üblichen oben offenen steinernen Töpfe oder Krüge, welche man halb mit kleinen



glänzenden Kieselsteinen füllte (Fig. 11, 12, 13—15). Waren diese heiss gemacht, so breitete man



den Teig darüber aus oder klebte ihn an die erhitzten Seitenwände des Kruges. Bei den Fellachen Palästinas besteht der Ofen heute aus einer aus Lehm geformten Platte oder Schüssel, etwa $^1/_2$ Meter im Durchmesser, deren Boden mit kleinen Kieselsteinen belegt ist und einem genau darauf passenden ebenfalls aus Lehm gefertigten Deckel mit langem Griff. Auf

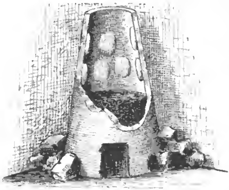


Fig. 11, 12, 13. Moderne palästinensische Backöfen.

diesen Deckel wird Kuh-, Pferde- oder Schafmist geschüttet und angezündet, seltener verwendet man anderes Brennmaterial I Reg 17 12 Jes 44 15 Ps 120 4. Ist derselbe verbrannt, so wird die Asche vom Deckel vorsichtig entfernt, der Deckel selbst abgehoben und nun der Teig in dünnen Fladen auf die glühenden Kieselsteine gebreitet, in wenigen Minuten ist derselbe gebacken, freilich auch leicht verbrannt, vgl. Hos 7 4 7 f.; darnach wird die Schüssel wieder zugedeckt, die noch glühende Asche darüber gebreitet sammt weiterem Brennmaterial und so der Ofen fortwährend heiss erhalten. Meist stehen solche Oefen in besondern Back-

ofenhütten, die manches Haus für sich allein oder mit mehreren Familien gemeinsam hat und die im kalten Winter nicht selten von den Fellachen, um sich zu wärmen, benutzt werden. Je unentbehrlicher das Brot für den Palästinenser damals wie heute war — alles andere, selbst Fleisch ist ihm nur Zugemüse, — um so nothwendiger war für jeden Haushalt

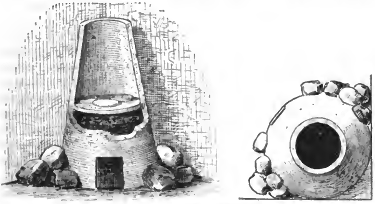


Fig. 14, 15. Moderne palästinensische Backöfen.

ein solcher Backofen, vgl. ZDPV. III S. 171f. Vielleicht ist an derartige Schüsseln zu denken bei der zum Backen dünner Kuchen verwandten מַחֲבַת (Fig. 16, 17), d. i. der Pfanne Lev 2 5 7 9 Ez 4 3, in der man bisweilen auch Fleisch briet II Makk 7 3 5. Worin sich מַרְחֶשֶׁת von מַחֲבַת unterscheidet, ist nicht sicher, auch jene war wohl

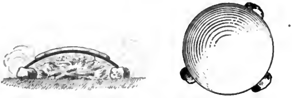


Fig. 16, 17. Platte zum Backen.

eine Pfanne oder ein Tiegel Lev 2 7 7 9. — יָעִים Schaufeln I Reg 7 40 45 dienten zum Fortschaffen der Asche u. s. w. מֶלְקָחַיִם Jes 6 6 ist die Zange; I Reg 7 49 II Chr 4 21 wahrscheinlich Lichtscheere. Andere Geräthe waren aus Holz: die Lade bezw. der Kasten אָרוֹן II Reg 12 10, welche sich gewiss oft mit der heute ṣandûk genannten Kiste deckt, welche roth, grün oder braun angestrichen und mit allerlei

Flitter verziert ist. Sie enthält die Garderobe und die Kleinodien der Frau, auch werden in ihr Geld, Dokumente u. s. w. aufbewahrt. Da die Wohnung, namentlich der Aermeren, gewiss heute wie damals zugleich das Vieh mit aufnahm, das sich im unteren Raum befand, während der Besitzer mit seiner Familie oft in dem darüber liegenden wohnte, so fehlte wohl auch סֻלָּם die Leiter Gen 28 $_{12}$ nicht. —

§ 25. Wohnorte: Flecken, Dörfer, Städte.

Die meisten später im Besitz der Israeliten befindlichen Städte sind von den Kanaanitern übernommen, wissen wir doch, dass das Land feste Städte in ziemlich bedeutender Zahl hatte[1] und dass die Israeliten dieser festen Städte zunächst nicht Herr zu werden vermochten, es bedurfte eines durch viele Jahrzehnte bis in die Königszeit sich hinziehenden Kampfes, bis ihnen dies endlich gelang. Gewiss sind auch in der israelitischen Zeit Ortschaften entstanden, theils durch Vergrösserungen von Geschlechtern, theils auch durch andere Dinge, wie z. B. durch den Willen eines Regenten (vgl. שמרון) hervorgerufen, oft aber handelt es sich da, wo im A. T. vom Bauen von Städten u. s. w. die Rede ist (Jos 19 $_{50}$ Jdc 18 $_{28}$ I Reg 12 $_{25}$ 15 $_{17}$ $_{21}$ f. u. ö.), um Vergrösserung und Befestigung vorhandener Ortschaften. Diese Thatsache ist begreiflich genug, wenn man sich vergegenwärtigt, dass in Palästina die Oertlichkeiten, wo Städte oder Flecken entstehen konnten, meist durch die Bodenbeschaffenheit bestimmt waren: man wählte Anhöhen, auf denen man in der Regenzeit leidlich trocken wohnte und die man leicht vertheidigen konnte, oder fruchtbare Thal- und Quellgründe mit vertheidigungsfähigen Zugängen und Pässen (Sikem, Hebron), Oertlichkeiten, welche auch unter andern historischen Verhältnissen dieselbe Bedeutung behalten mussten. In der griechischen Zeit finden wir freilich häufig Städtegründungen, vgl. Anthedon, Apollonia, Gadara u. A., noch mehr geschah das unter den Herodianern, vgl. Phasaëlis, Alexandreion, Hyrkania, Tiberias u. a.

Diese Lage war oft maassgebend für den Namen einer Stadt: Wir hören von Städten in der Nähe einer Quelle ʿÊn ʿEglaim, ʿÊn Gannîm, ʿÊn Gedî; bei einem Brunnen Beʾêr Šebaʿ, auf einer Anhöhe Miṣpâ, Râmâ, Gebaʿ bezw. Gibeaʿ, Har Ḥeres, Har Jeʿarîm; in einem Thalgrund ʿEmek Ḳaṣîṣ, in der Nähe von Wäldern Ḳirjat Jeʿarîm, von Weinbergen, Triften: Bêt Hakkerem,

[1] Vgl. die Texte von Tell el-Amarna, die Inschriften Thutmosis III u. a.

Âbêl Keramîm, Âbêl Meḥôlâ u. s. w. Andere Ortsnamen lassen auf die ursprüngliche Entstehung einer Stadt aus einem Zeltlager Maḥanaim, Maḥanê Dân, aus Zeltdörfern Ḥaṣar Addâr, Ḥaṣar Gaddâ, Ḥaṣar Susâ bezw. Hirtenlagern Sukkot oder aus Burgen oder Herdenthürmen Migdal Êl, Migdal Gâd, Migdal ʿÊder schliessen. Für die Bezeichnungen noch anderer Ortschaften waren die Früchte bezw. Bäume massgebend, die in der Nähe wuchsen: wir hören von Bêt Leḥem, Bêt Tappûaḥ, ʿÊn Rimmôn, ʿAnâb, Abêl Haššiṭṭîm, oder die Geschlechter, welche bestimmte Ortschaften besiedelten, so Šimrôn, Ḥebrôn, Ajjalôn u. a. Andere Ortschaften endlich werden durch ihren Namen als alte Cultusstätten kenntlich: so die sämmtlichen mit Baʿal zusammengesetzten Städtenamen, ferner Bêt Dagôn, ʿAštârôt u. a. Gab es mehrere Städte desselben Namens, so fügte man wohl das Stammgebiet hinzu, in welchem die gemeinte Ortschaft lag z. B. Bêt Leḥem Jehûdâ. Oefter haben sich auch zwei Ortsnamen nebeneinander erhalten und zwar wird das Verhältniss meist so sein, dass der eine der kanaanitische, der zweite der israelitische ist, vgl. Lajiš = Dan, Kirjat Arbaʿ = Ḥebrôn, Kirjat Sepher = Debîr, Ḥaṣâṣôn Tâmâr = ʿÊn Gedî u. s. w. Besonders häufig tritt uns der Wechsel der Ortsnamen in der hellenistischen Zeit entgegen, vgl. Bêt Šeân = Skythopolis, Rabbat ʿAmmôn = Philadelphia, Lydda = Diospolis, Jerusalem = Aelia Capitolina u. s. w., doch haben sich die meisten dieser Namen nicht gehalten, soudern die ursprünglichen traten wieder hervor.

Dörfer und Flecken (חָצֵר, später auch כָּפָר Cant 7 12 I Chr 27 25, כֹּפֶר I Sam 6 18 oder כְּפִיר Neh 6 2) unterschieden sich von den Städten wohl wesentlich dadurch, dass sie von keiner Mauer oder Burg umgeben waren Lev 25 31; sie waren wahrscheinlich von einer grösseren Stadt abhängig, daher die häufige Formel „Städte und ihre Dörfer" (הֶעָרִים וְחַצְרֵיהֶם Jos 13 28, vgl. 13 23).

Die grösseren Oertlichkeiten (עָרִים poet. קִרְיָה) waren in den kriegerischen Zeiten, namentlich so lange angesichts des Mangels einer festen staatlichen Organisation der plötzliche Hereinbruch der an der Grenze wohnenden Völker, besonders der Beduinenstämme, zu fürchten war, sämmtlich mit Mauern und Burg umgeben, vgl. Lev 25 29 ff., erst die spätere Zeit kennt auch offene Landstädte (עָרֵי הַפְּרָזִי Dt 3 5 עָרֵי הַפְּרָזוֹת Esth 9 19, vgl. אֶרֶץ פְּרָזוֹת Ez 38 11). Die Thore, welche während der Nacht Jos 2 5 7 uud später am Sabbath Neh 13 19 geschlossen waren, waren mit broncenen oder eisernen Riegeln Dt 3 5 Jdc 16 3 versehen und überhaut II Sam 18 24. Vom

Dache des Thorgebäudes aus II Sam 18 24 oder von einem Thurm bei dem Thor II Reg 9 17 hielt ein Wächter Ausschau, um herannahende Gefahr zu verkündigen Jer 6 17, vgl. das über Festungen Gesagte. Bei den Thoren (שַׁעַר) innerhalb der Stadt lagen grössere oder kleinere freie Plätze (רְחֹבוֹת), die Mittelpunkte des gesammten öffentlichen Lebens. Hier wurden Verträge abgeschlossen Dt 25 7 Rt 4 1 f. 11 Gen 23 10 18, Gericht und Rathssitzungen gehalten Am 5 12 15 Jes 29 21 Dt 21 19 ff. 22 15 f. Job 29 7 31 21 Prov 22 22 31 23, hier wurde gekauft und verkauft II Reg 7 1. Hier geschahen öffentliche Bekanntmachungen Jer 17 19 Prov 1 21 8 3, hier übernachteten auch unter Umständen Fremde, die keinen Gastfreund in der Stadt hatten, vgl. Gen 19 2 f. Jdc 19 15 ff. Hier war der Ort des geselligen Verkehrs Gen 19 1 Ps 69 13 Prov 31 31. Oefter waren wohl auch Cisternen oder Brunnen in der Nähe des Thores wie in Bethlehem II Sam 23 15, wo man sich in der Abendkühle traf, um die Neuigkeiten des Tages zu erfahren. Die Strassen (חוּצוֹת Jer 37 21 שְׁוָקִים Koh 12 4 Cant 3 2) waren im Alterthum gewiss so eng wie noch heute im Orient, wenigstens lassen die Ausgrabungen uns das vermuthen und auch Josephus[1] bestätigt das; aber daneben gab es doch auch breitere, die mit Wagen befahren werden konnten II Reg 9 30 ff. Jer 17 25; meist liefen sie auch wohl in mannigfachen Windungen durch die Stadt, so dass eine gerade als Ausnahme hervortrat Act 9 1. Bei Städten, die an einen Berg gebaut waren, bilden heute bisweilen die Dächer der niedriger stehenden Häuser die Gassen für die nächst höher stehenden und wahrscheinlich war das in alter Zeit nicht anders. Gepflastert waren sie in alter Zeit nicht, erst unter Herodes Agrippa II. hören wir, dass Jerusalem mit weissen Steinen gepflastert sei (Jos. ant. 20 9 7), nachdem schon Herodes d. Gr. die Hauptstrasse von Antiochien hatte mit Steinplatten belegen lassen (Jos. ant. 16 5 3 bell. jud. 1 21 11). Ebenso wenig ist in alter Zeit von einer Reinigung der Strassen die Rede, vielmehr warf man die Abfälle u. s. w. aus den Häusern auf die Strasse und überliess sie den herrenlos umherlaufenden Hunden Ex 22 30 Ps 59 7 15 f., daher ist öfter von dem Koth der Gassen die Rede Jes 5 25 10 6 Mich 7 10 Zach 9 3 10 5 Ps 18 43. Auch von einer Beleuchtung der Strassen hören wir nichts, wohl aber von Nachtwächtern, welche die Stadt durchstreifen Cant 3 3 5 7 Jes 21 11 Ps

[1] Vgl. Ant. 20 5 3, bell. jud. 2 14 9, 15 5 6 3 5, Tobler, dritte Wanderung nach Pal., 1859 S. 245.

127 1 130 6. Die im Orient übliche Einrichtung der Bazarstrassen (sûk), d. h. solcher Strassen, in welchen Handwerker oder Krämer, welche mit denselben Waaren handeln, wohnen, reicht in alte Zeit hinein: wir hören von einer Bäckergasse (חוּץ הָאֹפִים Jer 37 21), von einem Quartier der Goldschmiede und Gewürzkrämer Neh 3 31 f., vgl. I Reg 20 34, von einem Fischthor, einem Thal der Zimmerlente (גֵּיא הַחֲרָשִׁים) I Chr 4 14 Neh 11 35. Grosse Schwierigkeiten machte den Städten die Wasserversorgung, weil sie nur wenige Quellen in der Nähe hatten: man mnsste daher Cisternen bezw. Wasserleitungen anlegen, Jerusalem hatte schon in ziemlich alter Zeit eine Wasserleitung Jes 7 3 22 9 11, die später noch verbessert wurde [1].

Ueber die Organisation der städtischen Verwaltung wissen wir nicht viel: in der Zeit des Deut. erscheinen die Aeltesten und nehen ihnen Richter Dt 16 18 ff. 19 12 21 2 f. 19 f. 22 15 f. 25 7 f., wahrscheinlich waren jene Aeltesten eben nichts als die Häupter der einflussreichen Familien einer Stadt. An der Spitze von Samarien I Reg 22 26 und Jerusalem II Reg 23 8 stand ein Oberster (שַׂר), ja Jerusalem mnss wenigstens in späterer Zeit mehrere hohe Beamte (שָׂרִים) gehabt haben II Chr 29 20, vgl. Neh 3 9 12. Stark verändert wurde der Typns der palästinensischen Städte seit der Zeit der Herodianer, die verschiedene Städte gegründet oder erweitert haben Jos. ant. 16 5 2 18 2 1 3: Nicht nnr dass die griechische Einwohnerschaft sich von Jahr zu Jahr mehrte und die Städte so ein mehr hellenisches Aussehen bekamen, Herodes d. Gr. unternahm es auch eine Reihe von Städten mit Prachthauten griechisch-römischer Art zu verschönern. In dieser spätern Zeit tritt uns auch eine doppelte Verfassung entgegen: in dem eigentlichen jüdischen Gehiet hestand die alte jüdische Verfassung mit Aeltesten u. s. w., wie sie das Deut. andeutet, fort, in den andern dagegen eine hellenistische Verfassung, vgl. SCHÜRER II S. 50 ff.

Kunstvoll gehaute Landstrassen zur Verbindung der einzelnen Ortschaften u. s. w. gab es im alten Palästina ebenso wenig wie Brücken — beide gehen wohl erst auf die Römer zurück —, vielmehr beschränkte man sich auf die Zurechtmachung und Instandhaltung der von der Natur selbst dargebotenen Strassen, vgl. Dt 19 3; auch hei מְסִלָּה ist schwerlich an eine eigentliche Knnststrasse zn denken, vielmehr handelt es sich wahrscheinlich dahei um Aufschüttungen, die an gewissen Stellen nothwendig waren, um solche

[1] Vgl. SCHICK in ZDPV. I 138 ff.

von der Natur gebotenen Wege fortzusetzen, vgl. über den Weg von Jerusalem nach Hebron bei ROBINSON, Pal. I 356 f. Wollten Könige reisen, so ergeht der Befehl, die Wege in Stand zu setzen Jes 40 3 57 14 62 10, vgl. Num 20 17 21 22. Die von JOS. erhaltene Nachricht, dass die nach Jerusalem führenden Strassen von Salomo mit schwarzen Steinen gepflastert seien (ant. 8 7 4), beweist für seine und die unmittelbar vorhergehende Zeit, ist aber sonst historisch werthlos. Die Flüsse wurden auf Fährten überschritten, kann man doch, freilich nur im Hochsommer, südlich von Tiberias, an mehr als 100 Stellen den Jordan trockenen Fusses überschreiten, wenn man die im Fluss liegenden Steine benutzt, vgl. ROBINSON II 494 ff., III 567 588. In alter Zeit konnte man sich mit solchen Strassen und Flussübergängen begnügen, da man nicht zu Wagen reiste, sondern entweder auf Eseln, vgl. I Sam 25 20 42 II Sam 17 23 I Reg 2 40, oder aber zu Fuss, vgl. Gen 29 1 Jes 52 7; das Kamel kam nur selten in Betracht Gen 24 30 ff. 61 ff. Die Gen 45 19 27 erwähnten Wagen, die den Jakob mit Weibern und Kindern holen, sind ägyptische.

Kap. 2.

Die Familie und ihre Sitte.

§ 26. Die Familie.

Mehr als bei vielen anderen uns bekannten Völkern hat bei den Israeliten in der alten Zeit die Familie Bedeutung für das gesammte Volksleben gehabt, weil eben diese in der Zeit, da wir sie kennen lernen, auf einer Stufe der Cultur stehen, die bei den meisten anderen Völkern, wenn sie in die Geschichte eingreifen, schon überwunden ist; es ist meist schon zu grösseren staatlichen Organisationen gekommen, die bei den Israeliten in jener Zeit sich noch nicht finden, vielmehr besteht das Volk aus einer Summe von Stämmen, Geschlechtern und Familien. Das Familienhaupt hat die Gerichtsbarkeit, die Familie bestimmt Recht und Sitte, von der Familie, nicht von dem Volk als Gesammtheit, wird der Cultus betrieben. Die Familien- bezw. Geschlechts- und Stammeshäupter regeln die gemeinsamen Volksangelegenheiten. Von der Zahl der Familien hängt die Macht eines Stammes, von der Zahl der wehrfähigen Männer die Macht der Familie ab; soweit diese Macht reicht, soweit auch der Schutz, den sie ihren Gliedern zu geben vermag. Offenbar sind das dieselben Verhältnisse, die wir noch heute bei den Beduinen beobachten können.

Ohne Zweifel bestand einst bei den Semiten das Matriarchat, d. h. jener soziale Zustand, in welchem nur die Abstammung von der gemeinsamen Mutter die Verwandtschaft bestimmt und ein Mann nicht durch seine Kinder beerbt wird sondern zunächst durch seinen Bruder von derselben Mutter und in Ermangelung eines solchen durch die Söhne seiner Schwester von derselben Mutter, in welchem auch dementsprechend die Ehefrau nicht ihre Familie aufgiebt und in die des Mannes eintritt, sondern umgekehrt der Mann eher in die Familie der Frau aufgenommen wird. Dieses Matriarchat ist einst auch bei den Israeliten üblich gewesen, wie sich aus einigen Stellen des A. T.'s wahrscheinlich machen lässt. Nur so begreift sich recht Gen 2 24, wonach der Mann Vater und Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen soll, von hier aus wird ein Wort wie I Sam 20 30 verständlich und empfangen Rubens und Judas Thaten ihre rechte Beleuchtung, insofern nach dieser alten Anschauung zwischen dem Sohn und der Schwiegermutter keine Verwandtschaft bestand, von hier aus werden auch die Ehen zwischen Halbgeschwistern begreiflich, vgl. Gen 20 12 II Sam 13 13, denn nur die Abstammung von derselben Mutter galt als richtige Verwandtschaft und bildete ein Ehehinderniss, vgl. Gen 42 38 43 29 44 20 27 ff. Jdc 8 19 9 2 ff. So erklären sich die Namengebung der Neugeborenen durch die Mutter und die Adoption durch dieselbe, vgl. Gen 30 3 u. s. w.[1]. Nach Gen 24 53 verhandelt Elieser mit Laban und der Mutter der Rebeka, denen er Geschenke giebt, während der Vater Betuel gar nicht erwähnt wird, denn 24 50 ist er erst durch einen Ueberarbeiter eingefügt (vgl. GgN. 1893, S. 474 ff. bes. 477 f.).

In der historischen Zeit Israels ist freilich dies Matriarchat verschwunden: die Abstammung vom Vater bestimmt die Verwandtschaft und das Erbrecht, der Mann ist das Haupt der Familie und des Weibes, welche durch die Eheschliessung aus ihrer Familie in die des Mannes übergeführt und durch Kauf in seinen Besitz gebracht wird.

Wie bei verschiedenen indogermanischen Völkern die Familie wesentlich Cultgenossenschaft ist, wie die Glieder derselben durch

[1] Vgl. W. Robertson Smith, Kinship and Mariage in early Arabia, Cambridge 1885 und seinen Artikel, Animal worship and animal tribes among the Arabs and in the Old Testament in Journal of Philology IX S. 75; zu jener Arbeit vgl. die Besprechung von Th. Nöldeke ZDMG. XL 148 ff.; Chr. Stubbe, Die Ehe im Alten Testament, Jena 1886 und Wellhausen in GgN. 1893, S. 431 ff.

den Cultus der Ahnen zusammengehalten werden und aus ihm zum grössten Theil das alte Recht sich herleitet, so ist dasselbe auch bei Israel der Fall, auch die israelitische Familie ist wesentlich Cultgenossenschaft[1]. Das ergiebt sich aus folgenden Thatsachen:

1. Der Hausvater als Familienhaupt ist in alter Zeit der Priester der Familie, welcher die Opfer darbringt. Noch in späterer Zeit haben sich Reste dieser alten Anschauung z. B. im Ritnal des Passah Ex 12 13 sff. erhalten, so erklären sich wohl auch Redensarten wie die Jdc 17 10 18 19, wo אב und כהן nebeneinander erscheinen.

2. Die von auswärts gekauften Sklaven führen nicht ihre Religion fort, sondern werden in die Familie der Besitzer aufgenommen, haben damit aber auch am Cultus dieser Familie Theil. Als einem anderen Cultus Zugehörige wären sie unrein und würden in vielen Fällen gar nicht ihre Aufgabe erfüllen können, vgl. § 29. Daher die Forderung, dass die Sklaven beschnitten werden sollen, die freilich bei P Gen 17 12 23 erst sich findet, aber ohne Zweifel der alten Sitte entspricht, wie Gen 24 12 u. a. St. zeigen.

3. Noch in historischer Zeit spielen die Opferfeste der Geschlechter (זֶבַח מִשְׁפָּחָה) eine nicht unwichtige Rolle, I Sam 20 29 zeigt, dass an solchen Festen die Familienglieder am Familienheiligthum sich zusammenzufinden pflegten.

4. Wir haben eine ganze Reihe von Anzeichen, dass in Israel der Ahnenkultus bis weit in die historische Zeit hinein üblich gewesen ist, vgl. § 32 die Trauergebräuche und § 114 andere Culte in Israel. Dieser Ahnencultus ist aber immer wesentlich Familiencultus, in dessen Dienst auch in gewisser Hinsicht die Ehe stand, deren Hauptzweck es ist, durch eine männliche Nachkommenschaft, die allein cultfähig war, den Fortbestand des Ahnencultus zu sichern. Kinderlosigkeit ist daher als das grösste Leid angesehen, weil der wesentliche Zweck der Ehe dadurch verfehlt war, weil man sich dadurch der für das Wohlbefinden der Seele nothwendigen Verehrung durch die Nachkommen beraubt sah. Mit diesem Ahnencult hängt das in Israel übliche Erbrecht, die Levirathsehe u. a. znsammen.

---

[1] Vgl. Fustel de Coulanges, La cité antique. Étude sur le culte, le droit les institutions de la Grèce et de la Rome 9 ième éd. Paris 1881. Stade, Geschichte Israels, I S. 377ff., vgl. bes. 390ff. Benzinger, Archäologie § 19.

§ 27. Ehe[1].

Nach altisraelitischer Anschauung ist das Weib ein Besitz des Mannes (בְּעוּלָה), daher Ex 20 17 nach בֵּית רֵעֶךָ nnd mit Knechten und Mägden, Rindern und Eseln zusammengenannt, während Dt 5 18 das Weib an die Spitze stellt. Der Mann erwirbt sich die Frau durch einen Kaufpreis (מֹהַר), der als eine an die Familie der Frau gezahlte Entschädigung dafür zu betrachten ist, dass durch die Heirath dieser Familie eine Arbeitskraft entzogen ist Ex 22 15 f. Gen 34 12. Der Preis wird je nach Umständen sehr verschieden gewesen sein, zur Zeit des Dt sind wohl 50 Sekel als Minimalpreis gedacht Dt 22 29, vgl. Ex 22 15 f. Wer Geld- oder Geldeswerth wie z. B. Vieh nicht besass, konnte auch durch eine persönliche Arbeitsleistung sich ein Weib erwerben: so dient Jakob um Leah und Raḥel, David soll Mereb dafür empfangen, dass er dem Saul als Krieger dient, während er sich Michal für 100 Vorhäute der Philister erkauft, vgl. Jos 15 16 Jdc 1 12 I Sam 17 25 I Sam 18 20 ff. II Sam 3 14. Von diesem Kaufpreis (מֹהַר) ist wohl zu unterscheiden das Geschenk, welches bisweilen die Braut als Bekräftigung des geschlossenen Vertrages empfängt Gen 24 53 34 12[2], denn die Eheschliessung geschah wohl meist in Form eines Vertrages Gen 31 50 Mal 2 14. Uebrigens lassen sich ganz dieselben Sitten bei den Arabern nachweisen (vgl. Wellhausen, Skizzen, III 155 GgN. 1893 S. 433 ff.). Dies Geschenk an die Frau ist bei ihnen Sadâḳ nnd einst vom Mahr wohl unterschieden, spätere verschmelzen beide, was dadurch begünstigt wird, dass Mahr seine ursprüngliche Bedeutung abschwächt. Schon vor dem Islam kommt es auf, dassletzteres der Frau zufällt, was im Koran als stehende Sitte vorausgesetzt wird, eine Aenderung, die auch Gen 31 15 angebahnt wird, wo Leah und Rahel es tadeln, dass Laban den Preis für seine Töchter für sich behalten hat. Sobald der Kaufpreis bezahlt ist, ist das Weib des Mannes Eigenthum, daher wird es erklärlich, dass die Untreue oder Vergewaltigung der Verlobten (מְאֹרָשָׂה) d. h. derjenigen, für welche der Kanfpreis erlegt ist, gerade so bestraft wird, wie die des Eheweibes Ex 22 15 f.

[1] Chr. Stubbe, Die Ehe im A. T., Jena 1886. Wellhausen, Die Ehe bei den Arabern, Göttinger Nachrichten 1893, S. 431 ff.

[2] Luther hat מהר mit „Morgengabe“ übersetzt und viele Arhäologen wie Saalschütz, mos. Recht, S. 730 ff., Archäol., II S. 192 ff. Keil, Arch., S. 541 u. a. sind ihm hierin gefolgt, in vollem Widerspruch mit Stellen wie I Sam 18 25 u. a.

Dt 22$_{23}$ff. — Wie das Geschenk an die Braut im Belieben stand, so auch wohl die Mitgift derselben. Töchter aus wohlhabendem Hause erhalten Mägde mit in die Ehe Gen 16$_{1}$ 29$_{24\ 29}$, über die sie freies Verfügungsrecht hatten und die ihr Eigenthum bleiben; seltener war die Mitgabe von Land Jdc 1$_{15}$ Jos 15$_{18\ 19}$; Salomos Gemahlin bringt ihm gar eine Stadt mit in die Ehe I Reg 9$_{16}$. In der nachexilischen Zeit scheint die Mitgift gewöhnlich gewesen zu sein, vgl. Tob 8$_{21}$ Sir 25$_{21}$, während andererseits der Mohar verschwindet, vgl. Tob 7. Wie noch heute bei den Fellachen so suchte auch bei den Israeliten der junge Mann ziemlich früh eine Ehe zu schliessen[1], aber auch die Eltern begünstigen das, weil damit die Macht und der Einfluss der Familie wuchs. Zum Theil wegen der oftmals grossen Jugend der Nupturienten, vor allen Dingen aber um desswillen, weil es nach alter Anschauung sich nicht sowohl um die Neugründung einer nun völlig selbständigen Familie, sondern um die Erweiterung der bestehenden, gleichsam um Hinzufügung eines neuen Zweiges an den alten Stamm handelt, weil die junge Frau aus ihrer bisherigen Familie in die ihres Mannes aufgenommen wird, erfolgte die Wahl nicht durch ihren späteren Mann, sondern das war Sache des Vaters als des Familienhauptes, welcher gleichfalls nicht mit der Braut, sondern mit dem Oberhaupt bezw. den Vertretern ihrer Familie verhandelt, vgl. Gen 24$_{50}$ff. 29$_{18}$ff. 34$_{11}$f. Jdc 14$_{2}$. Der verheirathete Sohn blieb eben in alter Zeit im Hause des Vaters, die Schwiegertochter wurde in das Zelt der Schwiegermutter aufgenommen, vgl. Gen 24$_{67}$, was Misshelligkeiten mit sich führen musste, die um so bedenklicher wurden, wenn die Söhne wider den Willen der Väter geheirathet hatten, vgl. Gen 26$_{35}$ und c. 27.

Das schliesst jedoch nicht aus, dass die Ehe öfter auf Grund freier Wahl zu Stande kam I Sam 18$_{20}$ Jdc 14, war doch im israelitischen Alterthum die Frau durchaus nicht so abgeschlossen wie im heutigen Orient, sondern es war beiden Geschlechtern Gelegenheit zum näheren Verkehr, der durch Zucht und Sitte geregelt war, gegeben, vgl. Gen 29, Ex 2$_{16}$ff. I Sam 9$_{11}$ff. Freilich musste die Wahl die Bestätigung der Eltern finden und es zwischen diesen zum ordnungsgemässen Vertrag kommen, vgl. Gen 27$_{46}$ 28$_{1}$f.

---

[1] Als das gewöhnliche Alter zur Heirath wird M. Pirke Abot 5$_{21}$ das 18. Jahr beim Manne angesetzt; nach den Talmudisten sollte der Jüngling mindestens 13 Jahr und 1 Tag, das Mädchen mindestens 12 Jahr und 1 Tag alt sein. Bei den Orientalen kann in diesem Alter die geschlechtliche Reife schon eingetreten sein, vgl. Peschel Völkerkunde, S. 227f.

In der älteren Zeit sind die Anschauungen über die Kreise, aus denen man sein Weib nahm, andere gewesen als in der späteren Zeit. Je weniger fest organisirt der Staat und die Rechtspflege waren, um so grösser war die Bedentung des einzelnen Stammes und der einzelnen Familie. Es ist daher durchaus begreiflich, dass in der älteren Zeit die Heirathen innerhalb desselben Stammes die Regel und die unter den Agnaten besonders häufig gewesen sind, nur dadurch, dass die Heirathen gewöhnlich innerhalb desselben Stammes geschahen, konnte der Stammbesitz zusammengehalten und damit auch der Einfluss desselben gewahrt werden; so war es aber auch meist nur möglich die Frau in ihrem Rechte zu schützen und ihre Stellung in der Familie des Mannes zu sichern; hatte sie dagegen in einen fremden Stamm geheirathet, so war sie damit dem Einfluss ihrer Familie entrückt. Endlich kommt auch noch die Thatsache in Betracht, dass die Stämme in alter Zeit Cultgemeinschaften waren. So ist Abrahams und Isaaks Sorge begreiflich und ihr Verlangen eine Familienangehörige als Schwiegertochter zu haben verständlich, so erklärt sich Labans Wort Gen 29 19. Freilich haben sich im Laufe der Zeit die Anschauungen über die Kreise, innerhalb deren die Ehe zulässig ist, geändert. Zu allen Zeiten blieb freilich der Abschen gegen die anscheinend bei Ammonitern und Moabitern vorgekommene Ehe mit der eigenen Tochter (und ebenso wohl die mit der eigenen Mutter) in Israel derselbe, vgl. Gen 19 30ff., aber anders war das in Bezug auf die Ehe zwischen Halbgeschwistern Gen 20 12 II Sam 13 13, die einst, wie vielleicht aus der in Cant. sich findenden Redensart אחותי כלה zu schliessen ist, gar nicht selten vorkam; mit der bezw. den Frauen des Vaters (abgesehen von der eigenen Mutter); — Ruben frevelt, weil er schon bei Lebzeiten das Erbe seines Vaters antreten will Gen 35 22 49 4, ebenso Absalom II Sam 16 I Chr 2 4 (vgl. Wellhausen, de familiis et gentibus Judaeis p. 14). Adonia tritt als Erbe des Vaters auf, indem er ein Glied des Harems für sich in Anspruch nimmt nnd darum ereilt ihn das Verhängniss I Reg 2 22 — mit zwei Schwestern zu gleicher Zeit, vgl. Leah und Rahel; zwischen Neffe und Tante Num 26 59; mit der Frau des verstorbenen Bruders (sogen. Leviratsehe) bezw. mit der Schwiegertochter vgl. Gen 38. Schon das Deut. lässt eine Beschränkung eintreten, welche in P erheblich vermehrt wird. Aehnlich vollzieht sich eine Aenderung in Bezug auf die Anschauung über die Ehe mit Nichtisraelitinnen. Waren auch die Geschlechts- und Stammesgenossen, besonders die Familienglieder bevorzugt, so schloss die

alte Zeit doch Ehen mit Nichtvolksgenossen nicht durchaus aus, vielmehr galt Jahrhunderte hindurch das Connubium mit den Kanaanitern als etwas Natürliches und zwar heirathen nicht nur Israeliten Frauen aus anderen Völkern, sondern auch Israelitinnen Nichtisraeliten. Mose hat eine Kuschitin (Num 12 1) bezw. Midianitin als Weib; David die Ma'akâ, die Tochter des Geschuriter-Königs Talmai II Sam 3 3 und in seinem Stammbaum findet sich Ruth die Moabitin, vgl. Rt 1 2f.; Salomo führt eine ägyptische Königstochter I Reg 3 1, sowie ammonitische und moabitische Fürstentöchter I Reg 11 1 heim; Ḥûrâm-âbi ist der Sohn einer Israelitin und eines Tyriers I Reg 7 14; Simson heirathet ein philistäisches Weib Jdc 14 1ff. 16 4ff.; Ahab die Isebel, die Tochter des Königs von Tyrus; die beiden Mörder des Joas waren Söhne einer Ammonitin und Moabitin II Chr 24 26 u. s. w. Auch hier tritt mit dem Deut. ein Wendepunkt ein (wenn nicht schon das Bundesbuch vorhergeht), und die nachexilische Zeit bewegt sich in der vom Deut. bezw. Bundesbuch begonnenen Linie weiter, vgl. das Eherecht.

Fällt das Eheweib unter den Gesichtspunkt des Eigenthums, so begreift es sich, dass auch bei den Israeliten die Monogamie nicht als zu Recht bestehend anerkannt ist, sondern die Polygamie: es giebt für die Zahl der Weiber keine andere Beschränkung als die, welche das Vermögen einem Manne auferlegt. Daher leben Reiche, namentlich Fürsten und Könige, in der Polygamie, ja sie benützen dieselbe, um mit möglichst vielen einflussreichen und mächtigen Familien in Beziehung zu treten. So ist es bei Jerubbaal Jdc 8 30 9 2 ff., nicht anders bei David, er tritt durch Heirath mit den Kalibbäern I Sam 25 39 f. und den Jisreeliten I Sam 25 43 in Verbindung, neben Mikal, Abigail, Aḥino'am treten Ḥaggit, Ma'aka Abiṭal und 'Egla II Sam 3 2 ff. auf. Noch stärker tritt die Polygamie bei Salomo hervor: durch Vermählung mit der Pharaonentochter erhält er Geser I Reg 9 16, durch Heirath mit anderen ausländischen Fürstentöchtern sucht er neue Macht zu gewinnen, vgl. I Reg 11 1 2, vgl. Cant 6 8 I Reg 11 3 II Chr 11 21 13 21 Jer 38 7. Doch ist diese P o l y g a m i e nie tiefer in das Volk eingedrungen, das verboten schon die Vermögensverhältnisse. Meist begnügte man sich neben dem eigentlichen Weibe mit einem Kebsweibe, namentlich war diese Bigamie bei dem Viehzüchter und Bauer üblich. Das Ausbreiten des Mantels über das Weib scheint bisweilen die symbol. Handlung der Aufnahme gewesen zu sein, vgl. Ez 16 8 Rt 3 9. Die häufige Sitte der B i g a m i e ist durch die Thatsache bedingt, dass die Orientalin

wegen ihrer frühen Heirath und des langen Stillens der Kinder früh altert und oft nicht mehr fähig ist, dem Manne in der Leitung des Hausstandes zur Seite zu stehen; war gar die erste Frau unfruchtbar oder hatte nur Mädchen geboren, so ergab sich um so mehr in alter Zeit aus der Besorgniss heraus, dass es dem Verstorbenen einst an dem für sein Wohlsein erforderlichen Cult fehlen möchte — denn nur die Männer, nicht aber die Weiber waren cultfähig — dass die Hinzunahme einer zweiten Frau, wie Sara dem Abraham die Hagar zuführt und Elkana neben der unfruchtbaren Hanna I Sam 1 ein zweites Weib hatte. Meist war das zweite Weib eine israelitische Sklavin, die zugleich als Kebsweib אָמָה heisst vgl. Gen 20 17 21 10, Ex 21 7 Jdc 9 18; doch wurden gewiss auch sehr häufig Ausländerinnen zu Concubinen genommen, der Name, welcher für das Kebsweib gebräuchlich geworden ist, פִּלֶגֶשׁ (griech. πάλλαξ, παλλάκις, παλλακή lat. pellex) beweist das zur Genüge, denn das ist kein semitisches Wort [1]. Auch Dt 21 10 ff. setzt den Fall, dass ein Israelit unter den Kriegsgefangenen Weibern eine findet, zu der er sich wegen ihrer Schönheit hingezogen fühlt: nach einem Monat Trauerzeit soll sie sein Weib werden. Wie tief übrigens diese Sitte der Bigamie nicht nur bei Israel, sondern bei allen semitischen Völkern seit ältester Zeit eingewurzelt war, zeigt das Verbum צרר, das in allen semitischen Hauptdialecten, natürlich mit entsprechendem Lautwechsel, wiederkehrt in der Bedentung: einer eine ṣârâ, eine Feindin geben [2]. Der Ausdruck weist auf die mit dieser Bigamie gegebenen Unzuträglichkeiten: den Hass und die Eifersucht der Einen gegen die Andere, daher auch die für die beiden Frauen geprägten Namen: הָאֲהוּבָה die Geliebte, הַשְּׂנוּאָה die Gehasste Dt 21 15 ff., welches Gesetz mit seinem Verbot, dem von der bevorzugten Frau stammenden jüngeren Sohn nicht das Erstgeburtsrecht zuzusprechen, nicht minder Erzählungen wie Gen 16 4 ff., uns einen deutlichen Einblick in die Zustände der Polygamie bezw. Bigamie gewähren. Immerhin ist von Bedeutung, dass im Deut sich die beiden Begriffe אמה u. פלגש nicht mehr decken. Während nämlich nach Ex 21 8 ff. die hebräische Sklavin, eben weil sie vom Vater, welcher sie nicht besser versorgen konnte, als Concu-

[1] Delitzsch im Commentar zum hohen Lied, S. 100f. hat zwar eine hebräische Ableitung versucht, indem er an פלא „zersplittern" denkt, insofern die Polygamie die ursprüngliche Einehe zersplittere, aber Delitzsch überträgt hier auf die israelitische Ehe Anschauungen einer ganz anderen Zeit.

[2] Vgl. de Lagarde's Nachweis in Nachrichten der Göttinger Gesellsch. der Wissenschaften, 1882 S. 395 ff.

bine verkauft ist, im Unterschied vom hebräischen Sklaven nicht frei werden kann, bestimmt Dt 15 12 f., dass die Sklavin, wenn sie nicht ausdrücklich das Gegentheil verlangt, im 7. Jahr wie der Sklave freigelassen werden soll. In P[1] wird noch die Möglichkeit der Magd (hier שִׁפְחָה) als Kebse Lev 19 20 vorausgesetzt, während in der späteren Zeit Sir 41 22 eine solche Beziehung als ungehörig bekämpft wird. Ueberhaupt tritt der Zug zur Monogamie immer stärker hervor: Das Lob der tugendsamen Hausfrau Prov 31 10 f. und Stellen wie Ps 128 Sir 25 1 8 26 1 2 14 u. a. gehen von der Monogamie als dem Normalen aus, eine Anschauung, die schon in Gen 2 in unmissverständlicher Weise angedeutet ist. Ueberhaupt zeigt ein Ueberblick über die alte Literatur, dass Recht und Sitte sich keineswegs deckten: wir sehen in alter Zeit die Frau in einer einflussreichen Stellung, wie wir sie auf Grund des Rechts kaum erwarten würden: Mirjam, Debora, Hulda seien nur genannt, vgl. auch Gen 2 18 I Sam 1 8 und Stellen wie II Sam 3 14 ff. Gen 2 24 zeigen, dass auch die ältere Zeit schon ein Verständniss für die Macht der ehelichen Liebe gehabt hat.

Mit der dem israelitischen Weibe eigenthümlichen Stellung als Besitz ist freilich nicht völlige Rechtlosigkeit des Weibes gegeben: einerseits an der bestehenden Sitte, andrerseits an ihrer Familie fand das Weib einen gewissen Schutz. Das Weib zu ernähren und zu kleiden und ihr die eheliche Pflicht zu leisten, das war nach dem Gewohnheitsrecht des Ehemannes Aufgabe, deren Nichterfüllung als Vertragsbruch unter Umständen von der dadurch verletzten Familie der Frau gerächt wurde. Namentlich waren die Brüder es, welche der Schwester Rechte zu schützen hatten, vgl. die Patriarchengeschichte, Absoloms Rache an Amnon und Cant. Aber damit war auch des Mannes Pflicht der Frau gegenüber erschöpft, darin bestand seine eheliche Treue. Die Frau hat kein Recht, sich über den Mann zu beklagen, wenn er geschlechtlichen Umgang mit andern Weibern hat. Ist bei dem Manne von Ehebruch die Rede, so bezieht sich das nicht auf die eigene Ehe, sondern auf die eines anderen, vgl. Dt 22 22 ff. Widerrechtlicher Umgang mit einer Unverheiratheten ist Rechtsverletzung, es ist ein Eigenthumsvergehen, nicht aber Ehebruch, vgl. Ex 22 15 16 Dt 22 29. Anders bei der Frau: sie kann nur die eigene Ehe brechen. In alter Zeit konnte der beleidigte Mann die Ehebrecherin verbrennen. Gen 38 24; das Deut. verlangt die Hinrichtung des Ehebrechers und der Ehebrecherin um Gotteswillen 22 22 ff. vgl. Lev 20 10, und Ez 16 38 40 23 47 setzen Steinigung durch die Gemeinde als zu Recht bestehend

voraus, Strafbestimmungen, von denen man gewiss nicht immer Gebrauch machte, vgl. Hos 1—3. — Bei vorliegendem Verdacht ehelicher Untreue seitens des Weibes entscheidet das Gottesurtheil Num 5. Dt 22 23 ff. lässt übrigens die Verlobte für den Fall straffrei ausgehen, dass sie auf dem Felde vergewaltigt war, weil dann die Möglichkeit gegeben ist, dass sie gerufen hat, ohne gehört zu sein. Handelt es sich um die Verführung einer Unverlobten, so muss der Verführer dem Vater als Entschädigung den Mohar einer Jungfrau zahlen, ohne dass der Vater nach dem älteren Recht Ex 22 16 Gen 34 verpflichtet gewesen wäre, sie dem Verführer zum Weibe zu geben, sonst hätte ja leicht jemand durch die Verführung die Einwilligung zur Ehe erzwingen können. Das ist anders in späterer Zeit: nach Dt 22 29 muss der Verführer dem Vater 50 Sekel zahlen, die Entehrte heirathen und verliert sein Scheidungsrecht. In diesem letzteren zeigt sich ebenfalls die durchaus andere Stellung des Mannes. Weil das Weib des Mannes Besitz ist, darum kann er sie jeden Augenblick entlassen (גרש oder שלח), wenn sie ihm nicht mehr gefällt (ערות דבר)[1], das Weib aber hat nicht das Recht, den Mann zu verlassen. An die Möglichkeit des Verkaufs der Frau wird nicht gedacht, wohl aber an den der Kebse, doch wird derselbe verboten: gefällt dieselbe ihrem Besitzer nicht, will er sie auch keinem seiner Söhne geben, so soll er sie ohne Entschädigung freigeben Ex 21 11. Die Sitte, der entlassenen Frau einen Scheidebrief zu geben, reicht wohl in ältere Zeit hinein Dt 24 1 ff., Jer 3 1 ff. wird sie vorausgesetzt: hier wird bestimmt, dass eine Entlassene, die zum zweiten Mal geheirathet und abermals entlassen ist oder durch den Tod den zweiten Mann verloren hat, zu dem ersten nicht wieder zurückkehren darf, ein Gesetz, das nicht immer vorhanden war, vgl. Hos 3 und offenbar aus dem Bestreben hervorgegangen ist, das übereilte Scheiden einzuschränken. Nur in zwei Fällen versagt das Deut. dem Manne das Scheidungsrecht: 1) wenn er, wie oben gesagt, ein Jungfrau geschändet 22 29, und 2) wenn er seine keusche Frau ungerecht beschuldigt hat 22 19, eine Bestimmung, die Num 5 11 ff. nicht mehr kennt. Aus Maleachi 2 10 ff.[2] sehen

---

[1] Bekanntlich war die Erklärung des ערות דבר Deut 24 1 einer der Streitpunkte zwischen der Schule des Schammai und der des Hillel: jene nahm den Ausdruck im ethischen Sinn und verstand ihn von unzüchtiger Aufführung u. s. w. eine Beschränkung, die mit Rücksicht auf Dt 23 15 kanm zulässig sein dürfte, diese nahm den Ausdruck im allgemeineren Sinne von irgend etwas Abscheulichen, vgl. Buxtorf de spons. et divort. p. 89 f. Selden, uxor hebraica p. 321 ff.

[2] Mal 2 10 ff. ist zu Gunsten der Ehescheidung vocalisirt, aber auch in

wir, dass Ehescheidungen ziemlich häufig vorkamen und betont die Unlöslichkeit der Ehe gegenüber den Juden, welche ihre altgewordenen jüdischen Weiber verstiessen, um heidnische zu heirathen; als die Mutter von זרע אלהים soll jeder sein Weib in Ehren halten. Dadurch, dass das Weib Kinder geboren, ist der Zweck der Ehe erfüllt; ob das Weib auch dem Manne gefällt, darauf kommt es nicht an. Damit ist der Standpunkt von Dt 24 1 verlassen und die NTliche Anschauung vorbereitet. Freilich ist der Prophet mit dieser Forderung nicht durchgedrungen, vgl. Sir 7 26 25 25 42 9. — Eine eigentliche Brautzeit (כְּלוּלֹת) scheint es in der älteren Zeit nicht gegeben zu haben: Nachdem Jakob den siebenjährigen Dienst hinter sich hat, fordert er Labans Tochter, vgl. Gen 29 21, ja Rahel empfängt er sogar, ehe er durch seinen Dienst den für sie ausbedungenen Mohar bezahlt hat, Gen 29 27 f., und nachdem David die von Saul gestellte Bedingung erfüllt, wird Mikal sein Weib I Sam 18 27. Nur unter besonderen Verhältnissen wie Gen 24 60 f. war wohl ein längere Frist zwischen Verlobung und Hochzeit. In späterer Zeit scheint das jedoch öfters der Fall gewesen zu sein: Jer 2 2 setzt eine solche Verlobungszeit voraus und ebenso werden im Dt Verlobung und Verehelichung von einander geschieden, vgl. Dt 20 7, 28 30, hier findet sich daher ein Gesetz über die Schändung der Verlobten Dt 22 23 ff. — Dass eine eigentliche Hochzeitsfeier statt hatte, wissen wir, aber es fehlt uns an einer genauern Beschreibung derselben, nur gelegentliche Aeusserungen lassen uns Schlüsse machen. Da durch die Heirath die Braut (כַּלָּה) aus ihrer bisherigen Familie in die ihres Mannes übergieng[1], so muss offenbar in der Uebergabe der Braut an den Bräutigam und der Geleitung in sein Haus der wesentlichste Theil der Feier bestanden haben. Von seinen Freunden begleitet Jdc 14 11 I Makk 9 39, zog am Hochzeitstage der Bräutigam (חָתָן)[2] mit fest-

seinem Consonantentext alterirt, vgl. W. R. Smith (Encyclopädia Brit. „Malachi") und Wellhausen zu Mal 2 14.

[1] Delitzsch vermuthet, dass sie daher auch ihren Namen habe: כַּלָּה sei die mit der Familie, in welche sie eingeht, zusammengefasste. Commentar zum Hohenl. S. 74, vgl. ZDMG. XXIII, 680. Fried. Delitzsch, Prolegomena S. 129, 131.

[2] Da חתן im Arab. „beschneiden" ist und das von dieser Wurzel abgeleitete Nom. sowohl „die Beschneidung" wie „den Bräutigam" bezeichnet, da Sichem Gen 34 sich vor der Heirath beschneiden muss, vgl. die Beschneidung des Sohnes des Mose statt des Vaters durch Sippora Ex 4 25 ff., so müssen wir offenbar annehmen, dass der Bräutigam seinen Namen חָתָן von der vor der Hochzeit zu vollziehenden Sitte der Beschneidung erhalten hat. Wir wissen von einer ganzen Reihe

lichen Gewändern angethan Jes 61 10 und mit einem Kranze geschmückt zum Hause der Braut[1], wo ihm die tiefverschleierte Braut von den Eltern, meist mit einem Segensspruche, übergeben wurde Gen 24 59 Ruth 4 11 f. Tob 7 12. Unter Musik, Gesang und Tanz geleitet der Bräntigam mit seinen Genossen die festlich geschmückte Jer 2 32 Jes 49 18 61 10 Ps 45 14 15 und von ihren Freundinnen geleitete Braut Ps 45 15 in sein bezw. der Eltern Haus Jer 7 34 16 9 25 10 Cant 3 6 ff. I Makk 9 37 39. Seltener geschah es, dass ein festlicher Zug die Braut dem mit seinen Freunden heranziehenden Bräutigam entgegenführte I Makk 9 37 ff.; am Abend gieng ein solcher Zug bisweilen unter Fackel- und Lampenschein vor sich Matth 25 1 ff. Ob schon in älterer Zeit der Zug vom Gesange der Festgenossen, in welchem sie das Lob des Bräutigams und der Braut sangen, begleitet war, ob namentlich der Bräutigam die Schönheit und Tugend der Braut besang, wie das noch heute bei den Juden des Orients und besonders in Syrien Sitte ist, wissen wir nicht sicher, können es aber vielleicht aus Cant 4 1 ff. und Ps 45 schliessen, ja Cant ist vielleicht nichts als eine Reihe solcher Hochzeitslieder. Im Hause fand ein Gastmahl statt, das wohl meist vom Bräutigam, selten von den Eltern der Braut gegeben wurde Gen 29 22 Tob 8 20 f. Häufig dehnten sich solche Feiern über sieben Tage aus Gen 29 27 Jdc 14 12 17, in einzelnen Fällen auch auf vierzehn Tob 8 20. Die siebentägige Feier war anch bei den Arabern Sitte und zwar so sehr, dass die Hochzeit davon geradezu ihren Namen empfieng (vgl. Gg.N 1893, S. 442). Am Morgen nach der Brautnacht wurde das Tuch, auf dem die Braut geschlafen, den Eltern überreicht[2], damit sie so, wenn

von Völkern, bei denen diese Sitte der Beschneidung sich findet, nnd zwar wird durch dieselbe die Aufnahme der Beschnittenen unter die mannbaren Männer erklärt. Vgl. H. Ploss, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 2. Aufl. 1882, S. 35 ff. G. Fritsch, Die Eingeborenen Süd-Afrikas, ethnographisch und anatomisch beschrieben, Berlin 1872. Mannbarkeitserklärung und Heirath liegen noch hente im Orient ziemlich nahe beieinander, der Erwachsene ist ohne den Besitz einer Frau nicht recht denkbar, vgl. Wellhausen, Proleg.[2], S. 360 Anm. Stade in ZATh. VI S. 132 ff. — Uebrigens findet sich dieselbe Sitte der Brauteinholung durch den Bräutigam anch bei den alten Arabern, vgl. GgN. 1893, S. 442; nur ganz selten geleiteten die Eltern die Braut. Ebenso galt es in alter Zeit bei den Arabern für feiner und die Frau ehrender, wenn die Heirath erst in der Heimath des Mannes vollzogen wurde.

[1] Anch sonst z. B. aus Sota 9 14 wissen wir, dass der Bräutigam eine עטרה trug; in Folge des nnglücklichen Krieges mit Vespasian soll diese Sitte abgeschafft sein, vgl. Del. zu Cant 3 11.

[2] Vgl. Niebuhr, Beschreibung von Arabien, S. 35 ff.

es nöthig sein sollte, die unverletzte Jungfrauschaft ihrer Tochter feststellen könnten; zugleich bestimmt das Gesetz, dass ungerechte Beschuldigung des Mannes mit der Bezahlung des doppelten Mohar an die Eltern bestraft würde, auch verlor derselbe das Recht, die Frau später entlassen zu dürfen. Ganz ähnliche Sitten haben sich übrigens noch heute in Syrien erhalten, wie WETZSTEIN dargethan hat (vgl. ZDMG. 1868 S. 106, BASTIANS Zeitschrift für Ethnologie, 1873 S. 287ff. und DELITZSCH Commentar zum Hohenlied S. 165f.). Noch heute treten uns die Genossen des Bräutigams mit dem Brautführer, ihrem Ohmann, entgegen, noch heute dauert die Feier sieben Tage, während welcher in dem sogen. waṣf Braut und Bräutigam gepriesen werden, noch heute wird wie einst die Jungfräulichkeit der Braut constatirt. Braut und Bräutigam werden als König und Königin von ihrer Ortschaft und den geladenen Gästen geehrt. Auf der Tenne, wo meist die Hochzeitsfeier stattfindet, errichtet man ein Gerüst mit der Dreschtafel obenauf, welche, mit einem bunten Teppich und zwei goldgestickten Straussfederkissen belegt, während dieser sieben Tage der Thron für König und Königin ist. Am Morgen nach der Hochzeitsnacht empfangen sie den Brautführer, ihren Minister (wezîr), der ihnen den Morgenimbiss bringt. Das dauert, wie gesagt, sieben Tage, am Ende dieser Königswoche kommt einer der Genossen des jungen Ehemannes und streicht ihm mit einem Kuhfladen durch das Gesicht: so wird aus dem König wieder der „gesichtbeschmutzte“ Bauer. Eigenthümlich ist übrigens auch der am Abend des Hochzeitstages bei Feuerschein von der Braut vollführte Schwerttanz, den sie in einem halb aus Männern, halb aus Frauen gebildeten Ringe tanzt. — Es ist nicht unwahrscheinlich, dass in diesen Sitten, wie schon RIEHM (vgl. HbA. S. 338) u. A. vermuthet haben, der Schlüssel zum Verständniss des an Räthseln reichen Hohenliedes liegt, vgl. oben.

§ 28. Geburt und Erziehung[1].

Nach Ex 1 19 muss die Entbindung der israelitischen Frauen meist ziemlich leicht vor sich gegangen sein, Fälle wie der Gen 35 16 19 gehörten offenbar zu den Seltenheiten. Doch waren Hebammen

[1] Vgl. J. SIMON, l'éducation et l'instruction des enfants chez les anciens juifs, Nimes 1879. STRASSBURGER, Gesch. der Erziehung und des Unterrichts bei den Israeliten von der vortalmudischen Zeit bis zur Gegenwart, Stuttgart 1885. OEHLER in SCHMID's Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens V, Stuttgart 1866, S. 653ff.

(מְיַלֶּדֶת) schon in ziemlich alter Zeit bekannt Gen 35 17 38 28 Ex 1 15. Aus der Gen 30 3 50 23 sich findenden Redensart: „auf den Knieen gebären", die von Jakob in Bezug auf die Söhne Makirs gebraucht, keinen anderen Sinn haben kann als den: sie als seine Familienangehörigen anerkennen, ergiebt sich mit grösster Wahrscheinlichkeit, dass einst in Israel dieselbe Sitte bestand, die wir bei vielen anderen Völkern finden, dass nämlich die Ehefrau auf den Knieen des Mannes gebar[1]. Weil ein Kind dadurch als ehelich anerkannt war, dass es auf den Knieen des Vaters das Licht der Welt erblickt hatte, darum wurde die Kniesetzung die symbolische Handlung der Adoption: der Israelit that dem fremden Kind, was in Bezug auf das eigene üblich war, dadurch wurde es als sein eigen aufgenommen, vgl. Homer, Od. XIX 401 f., Il. IX 455 f. Ob auch zur Zeit von Job 3 12 noch dieselbe Sitte der Entbindung der Frau auf den Knieen des Mannes vorlag, ist fraglich, denkbar wäre es immerhin, dass, wie bei den Beduinen, die Hebamme an die Stelle des Mannes, der aus Gründen der Schicklichkeit entfernt wurde, getreten war[2]; jedenfalls zur Zeit von Jer 20 15 war der Vater bei der Entbindung des Kindes nicht gegenwärtig[3]. Nachdem die Nabelschnur abgeschnitten war, wurde das Nengeborene gebadet, mit Salz abgerieben[4], in Windeln gewickelt Ez 16 4 und meist von den Müttern selbst genährt Gen 21 7 I Sam 1 23 I Reg 3 21, nur in Ausnahmefällen trat eine Amme (מֵינֶקֶת) an die Stelle Gen 24 59 35 8 Ex 2 9 II Reg 11 2. Seinen Namen erhielt das Kind sofort nach der Geburt durch die Mutter, bisweilen auch durch den Vater Gen 16 15 17 19 Ex 2 22 II Sam 12 24 Hos 1 4 ff., vgl. auch Gen 35 16 ff., wo der Vater den von der Mutter gegebenen Namen verändert. Massgebend für die Wahl waren sehr verschiedene Dinge: zufällige Umstände bei der Geburt, die Lage, in der sich die Familie befand, die Bedeutung, die das Neugeborene für die Familie hatte u. s. w., vgl. Gen 21 6 25 26 29 32 ff. 30 6 ff. 35 18 u. s. w. Freilich soll nicht behauptet werden, das in diesen und

[1] Vgl. L. Kotelmann, Die Geburtshülfe bei den alten Hebräern, Marburg 1876 und H. Ploss, Die Lage und Stellung der Frau während der Geburt, Leipzig 1872 und das Weib in der Natur- und Völkerkunde, Leipzig 1885, II S. 223 ff.

[2] Vgl. F. J. Mayeux, Les Bédouins ou Arabes du désert. Paris 1816 III, 176 f.

[3] Vgl. ZATW. VI, S. 143 ff.

[4] Eine Sitte, die noch jetzt im Orient sich findet. Vgl. ZDPV. IV, S. 63. Siebold, Gesch. der Geburtshilfe, I S. 43. Troilo, orient. Reisebeschreib. 1733, S. 721. Der Grund ist nicht klar, die Fellachen meinen, dass das Kind dadurch gestärkt und abgehärtet werde.

anderen Stellen historisch-treue Geschichte vorliegt, vielmehr handelt es sich meist um Erzählungen, welche sich im Laufe der Zeit an die Volksetymologien angesetzt haben, aber solche Volksetymologien und Geschichten hätten sich nicht bilden können, wenn nicht Neugeborene mit Rücksicht auf solche Dinge oft ihren Namen bekommen hätten, eine Thatsache, welche übrigens auch aus Hos und Jes bekannt ist: die Kinder beider Proph. empfiengen symbolische Namen, in denen diese Männer bestimmte Gedanken zum Ausdruck brachten. — Häufig sind Thiernamen bei der Namengebung verwandt, offenbar um eine dem betreffenden Thier besonders charakteristische Eigenschaft dem Neugeborenen anzuwünschen, eine Sitte, die sich ebenso bei den alten Arabern und vielen anderen Völkern nachweisen lässt; vielleicht hängt sie bei einzelnen derselben mit dem Totemismus zusammen, bei Israel ist zu dieser Annahme kein zureichender Grund. Derartige Namen Lea, Rahel, Jona, Oreb, Schual u. s. w. werden aber im Laufe der Zeit durch die mit Gottesnamen zusammengesetzten Eigennamen in den Hintergrund gedrängt: die Eltern des Kindes bekannten sich dadurch zu dieser Gottheit. Besonders zahlreich sind die mit Jahve (Jahu, Jah und Jo) zusammengesetzten Eigennamen, neben denen aber auch solche mit El und Šaddai sich finden, ja in der älteren Zeit kommt auch in solchen Eigennamen die Bezeichnung Ba'al für den Gott Israels vor, eine Thatsache, die uns auch aus Hos 2 bekannt ist. In Folge des seit Elias begonnenen Kampfes gegen den Baalsdienst wurde dann freilich der Ausdruck Baal für Jahve verpönt und in den Eigennamen entweder durch El, vgl. Be'eljada' und Eljada' I Chr 14 $_7$ oder durch Bošet ersetzt, vgl. Išba'al-Išbošet, Jerubba'al-Jerubbošet, Meriba'al-Mephibošet. Um Leute gleichen Namens zu unterscheiden, wurde öfter der Name des Vaters hinzugefügt, vgl. I Sam 22 $_9$ 23 $_6$ 30 $_7$ u. a. Die Sitte, diese Patronymika zu selbstständigen Eigennamen mit Fortlassung eines eigenen Eigennamens zu machen z. B. Bartimaeus etc., lässt sich erst in der römischen Zeit nachweisen, jetzt treten auch lateinische Namen auf, wie schon vorher griechische und aramäische. Beispiele vom Wechsel des Namens finden wir im A. T. mehrfach erwähnt, bisweilen war das die Folge wichtiger Ereignisse im Leben solcher Personen, vgl. Abram und Abraham Gen 17 $_5$, Sarai-Sara 17 $_{15}$, Jakob-Israel 32 $_{29}$, Gideon und Jerubbal Jud 6 $_{32}$, vgl. auch II Reg 23 $_{34}$ 24 $_{17}$. Später wurde bei den Knaben die Namengebung mit der Beschneidung, die beide ursprünglich nichts miteinander zu thun hatten, verbunden Gen 17 $_{12}$ Luc 1 $_{59}$ 2 $_{21}$.

Die Sitte der Beschneidung (מִילָה מוּלָה) d. h. der Wegschneidung der Vorhaut (עָרְלָה) vom männlichen Gliede ist keine specifisch israelitische Sitte, sondern ist zu den Israeliten wie auch zu anderen semitischen Völkern wahrscheinlich von Aegypten[1] her gekommen. Nach Ex 4_{25}f., wo J offenbar nicht die Vollziehung einer allgemein gültigen Sitte, sondern die Entstehung der Beschneidung in Israel erzählen will, soll Ṣippora, das Weib des Mose, als Jahve ihn auf seiner Rückkehr von Midian nach Gosen überfiel, um ihn zu tödten, mit einem Feuerstein[2] die Vorhaut ihres Sohnes abgeschnitten und damit die

---

[1] Sie ist bei den Arabern seit alter Zeit heimisch, so dass der Koran sie als feste Sitte voraussetzt. Vgl. Scharastani von Haarbrücker II 354; besonders wird sie von den Ismaeliten gemeldet (Jos. ant. $1_{12\,2}$, Orig. ad Gen 1_{14}, Eus. präp. evang. 6_{11}); ferner von den Sarazenen (Sozomen. h. e. 6_{38}), von den Sabäern (Philost. h. e. 3_4); bei den Kolchiern, den Aethiopen und einem Theil der Phönicier (Herod. 2_{36}f. $_{104}$, vgl. auch Diod. Sic. 1_{28}, Straho 17 $_{824}$ und Ez 32_{30}ff., Jos. ant. $8_{10\,3}$, contr. Apion. ¹22). Ferner findet sich diese Sitte hei den Bewohnern der Inseln des stillen Oceans und in manchen Gegenden von Südamerika u. s. w. Vgl. Steiner in Schenkel's B. L. I 406. Delitzsch, Gen.[4] S. 326. Letztere Thatsache macht die Anschauung zwar unmöglich, dass die Beschneidung allmählich von einem einzigen Volk zu allen anderen gedrungen ist, immerhin aher spricht die höchste Wahrscheinlichkeit dafür, dass innerhalb der alten Culturwelt die Beschneidung hei den Aegyptern ihre eigentliche Heimath hatte und dass sie von da aus zu den Phöniciern, Israeliten sich verhreitet hat, wie schon Herod. 2_{104} und nach ihm Diod. Sic. 3_{31} u. a. angenommen hahen. Denn unter den semitischen Völkern haben die Beschneidung nur die Völker, die irgendwie mit Aegyten in Berührung gekommen sind. Hier in Aegypten findet die Beschneidung sich schon im 4. Jahrtausend, vgl. Ebers, Aegypten und die Bücher Moses, I S. 283. Freilich erwähnen Horapollon ed. Leemans I 14, p. 23, Origenes in ep. ad. Rom. 2_{13} homil. in Jerem. 4_{14} die Beschneidung nur hei den Priestern und Clem. Al. Strom. I 130 ed. Potter auch hei denen, die zu den Mysterien Zutritt erlangen wollten, aher diese Stellen genügen schwerlich um das hestimmte Zeugniss von Philo (II 210 M.) und Herod. 2_{36}, wonach alle Aegypter beschnitten waren, zu entkräften. Nach dem, was Ebers a. a. O. S. 278ff. heigebracht hat, ist Herod.'s Nachricht wohl kaum zu hezweifeln, vgl. auch Ermann, Aegypten, S. 56 711, Anm. 1. Auch Jos 5_2ff. in der ursprünglichen Gestalt setzt voraus, dass alle Aegypter beschnitten waren.

[2] Jos $5_{2\,3}$, vgl. 24_{30} LXX חרבות צרים. Auch die Aegypter henutzten dazu nur Steininstrumente, wie Ebers, Bücher Mose, I 281 meint, weil die Entstehung dieser Sitte bei den Aegyptern in sehr alte Zeit fiel, welche nur Bronce und kein Eisen kannte, ein Broncemesser soll aher nur schwer heilende Wunden schneiden. Vielleicht ist derselhe Grund bei den Israeliten hestimmend gewesen: das Steinmesser wird gewählt, weil das mit der Beschneidung aus ältester Zeit üherkommen war. Später hediente man sich dazu des stählernen Messers, vgl. Winer RW. 1 157.

Scham Moses berührt haben[1], indem sie sprach: Du bist mir ein Blutbräutigam. Diese Erzählung lässt die Bedeutung der Beschneidung in alter Zeit erkennen: Mose ist dem Tode verfallen, weil er kein Blutbräutigam ist d. h. weil er die Beschneidung vor seiner Hochzeit nicht hatte an sich vollziehen lassen, darum beschneidet Ṣippora statt seiner ihren Sohn, die Sitte der Beschneidung des Knaben ist also aus jener erst entstanden. Auf einen solchen Zusammenhang von Beschneidung und Hochzeit führt ferner sowohl Gen 34 als auch das Ex 4 25 sich findende חתן דמים, insofern die entsprechende arabische Wurzel sowohl ein Beschneidungs- wie ein Hochzeitsfest veranstalten bedeutet. Dieselbe Sitte treffen wir bei vielen anderen Völkern: es ist ein nationales und damit auch cultisches Kennzeichen, durch die Beschneidung wird der Jüngling unter die Männer aufgenommen und erhält alle Rechte derselben, nur wer dieses Zeichen trug und sich damit als zugehörig zu dem Volke dokumentirte, durfte an dem cultischen Leben des Volkes theilnehmen, wer dieses Zeichen nicht an sich trug, war unrein d. h. wurde als stamm- und cultusfremd betrachtet, eine Anschauung, die bei den Israeliten (Jer 6 10 9 25 u. o.) wie bei den Aegyptern sich findet. Zugleich ist diese Erzählung Ex 4 25 f. von Bedeutung, weil sie über das Alter der Beschneidung in Israel Zeugniss ablegt, was auch durch Jos 5 2 3 8 9 (JE) bestätigt wird. Auch nach dieser Stelle war die Beschneidung den Israeliten in der vormosaischen Zeit unbekannt, vielmehr haben sie dieselbe erst in Kanaan angenommen: „am Hügel der Vorhäute habe Josua mit einem Messer von Feuerstein die Israeliten beschnitten und Jahve habe gesagt: heute habe ich die Schmach Aegyptens von euch gewälzt, darum heisst jener Ort Gilgal bis auf den heutigen Tag“. Unzweifelhaft kann die „Schmach Aegyptens“ sich nur darauf beziehen, dass die Israeliten in Aegypten im Unterschied von den Aegyptern unbeschnitten waren[2]. Schwerlich hat

---

[1] וַתַּגַּע לְרַגְלָיו nicht: sie bestrich damit seine Füsse (Ges. EMei.) oder: sie warf sie ihm zu Füssen (Dillmann u. A.), sondern sie berührte seine Schamtheile (vgl. שער רגלים Jes 7 20 f. und מימי רגלים Jes 36 12 Ḳerê, im Rabb. und Syrischen). Das Snff. aber kann weder auf den Sohn noch auch auf Jahve (Trg. Jon.) sondern nur anf Mose gehen.

[2] Nach dem jetzt vorliegenden Text Jos 5 2 ff. ist der Sinn freilich ein andrer, danach habe Josua nur die in der Wüste Geborenen beschnitten, deren Beschneidung während des Wüstenzuges unterblieben war, während die aus Aegypten Ausgezogenen sämmtlich beschnitten waren. Aber diesen Sinn hat die Stelle erst durch einen Späteren empfangen, der durch die vv. 4—7 und in v. 2 durch den Einsatz von שׁוּב und שֵׁנִית einen Ausgleich mit der Anschauung

diese Erzählung streng historische Bedeutung, denn es ist undenkbar, dass Josua angesichts der Feinde die Israeliten durch diese Operation der Beschneidung sollte zeitweise kampfunfähig gemacht haben, vgl. Gen 34, vielmehr handelt es sich hier um eine etymologische Sage, welche wahrscheinlich die Sitte der Benjaminiten bezw. einiger benjaminitischer Geschlechter zur Voranssetzung hat, auf diesem Hügel bei Gilgal die Beschneidung der jungen Männer vorzunehmen und die abgeschnittenen Vorhäute vielleicht hier zu vergraben. Bei einer grösseren Zahl von Völkern treffen wir dieselbe Sitte, an einem Cultusort oder an einer zu diesem Zweck gewählten einsamen Stätte diese Handlung vorzunehmen und zugleich die Beschnittenen dort so lange verweilen zn lassen, bis die Wnnde geheilt ist[1]. Ob ähnliches auch bei den anderen israelitischen Stämmen üblich war, wissen wir nicht, jedenfalls hat die Sitte der Beschneidung überhaupt bald Eingang gefunden, vgl. Jdc 14 3 15 18 I Sam 14 6 31 4 (vgl. 17 26 36 II Sam 1 20) und es ist durchaus begreiflich, dass mit dem Augenblick, wo der religiöse Gesichtspunkt: die Weihe für Jahve den nationalen: Zugehörigkeit zu Israel in den Hintergrund drängte, man auch dazu fortschritt, die Beschneidung schon an den Kindern vorzunehmen, Ex 4 25 f. beweist, dass man zur Zeit von J das schon für alte Sitte in Israel hält. Die bildliche Verwerthnng von עָרֵל und עָרְלָה und damit der Versuch einer symbolischen Deutung beginnt seit Jeremia, vgl. Jer 6 10 Lev 26 41 Ex 6 12 30 und Jer 4 4 Dt 10 16 Lev 19 23, vgl. מוּלָה Dt 30 6, jedenfalls setzt auch dieser Sprachgebrauch die Beschneidung als tief eingewurzelte Sitte voraus.

Nach P ist die Beschneidung schon seit den Tagen des Abra-

---

der Priesterschrift Gen 17 Ex 12 48 Lev 12 3 herzustellen suchte (Hollenberg, Stkr. 1874 S. 493 ff.). — חרפת מ' v. 9 ist nicht die Schmach der Knechtschaft, die jetzt mit dem Eintritt in Kanaan ein Ende hat (Kn., Fay, Reuss, Köhl.), sondern die Schmähnngen der Aegypter, aber nicht über Israel's Wanderleben und seines Gottes Ohnmacht (Ke.), sondern darüber, dass die Israeliten unbeschnitten waren (Ros., Ew. Alt.[3] 126 f., Wellh., Dillm. u. a.).

[1] Stade (ZATW. VI 132 ff.) hat diese Erklärung von Jos 5 2 ff. vertreten, er hat auch auf eine grosse Zahl analoger Sitten bei den verschiedensten Völkern hingewiesen, wozu ihm H. Ploss, Das Kind in Brauch und Sitte der Völker, 2. Aufl. 1882 S. 360 ff. und G. Fritsch in seinem Buche: „Die Eingeborenen Süd-Afrikas“ ethnographisch nnd anatomisch beschrieben, Breslau 1872, reiches Material an die Hand gaben. Uebrigens findet sich die Sitte, die Erwachsenen in sehr grausamer Weise zu beschneiden, zum Theil noch heute bei den arabischen Stämmen, Wellhausen, Skizzen, III 154 erinnert an die ʿAsîr, vgl. Niebuhr, Beschreibung von Arabien S. 269. Fresnel, Revue des Deux Mondes, 1839 XVII 254 ff. Ehrenberg bei Ritter, XII 192 ff.

ham bei den Hebräern üblich Gen 17. Im Gesetz findet sich keine bestimmte Verordnung, nur gelegentlich wird sie Lev 12 3 erwähnt. Nach Gen 17 soll jeder männliche Israelit, ebenso die im Hause geborenen und die von Fremden gekauften Sklaven beschnitten werden; wer sich dem entzog, verachtete den Bund mit Gott und sollte ausgerottet werden, vgl. Gen 17 14. Fremde, die sich in Israel aufhielten, mussten sich und die männlichen Glieder ihres Hauses nur dann beschneiden lassen, wenn sie ganz in die Gemeinde aufgenommen und namentlich am Passahmahl theilnehmen wollten Ex 12 48. Gesetzmässig musste die Beschneidung am achten Tage[1] vollzogen werden (Gen 17 12 21 4 Lev 12 3, vgl. Luc 1 59 2 21 Phil 3 5), doch konnte sie aus bestimmten Gründen auch bis zum 12. Tage und länger verschoben werden, vgl. ZDMG. XX 529. Hier bei P hat die Beschneidung in erster Linie religiöse Bedeutung: es ist das Zeichen des Bundes, den Jahve mit Israel geschlossen hat Gen 17 11 und durch dieselbe scheidet sich der Israelit von dem Heiden. Diese Auffassung konnte kaum zu anderer Zeit als im Exil entstehen d. h. in jenen Tagen, wo Israel in einem Lande und Volke lebte, in welchem die Beschneidung nicht üblich war[2].

Als Antiochus Epiphanes den Versuch machte, das Judenthum zu vernichten, wurde auch die Beschneidung verboten 1 Makk 1 48 und manche der Juden liessen sich, weil die Beschneidung ein Gegenstand des Spottes der Griechen war, dazu verleiten ποιεῖν ἑαυτοῖς ἀκροβυστίας I Makk 1 15 (vgl. j. Pea I, 16[b] מָשַׁךְ עָרְלָה; 1 Kor 7 18 ἐπισπᾶσθαι), auch ihre Kinder unbeschnitten zu lassen. Freilich gesetzestreue Mütter trotzten, trotzdem es ihnen das Leben kosten konnte, dem Verbot I Makk 1 60 und sobald es irgend möglich war, wurde die versäumte Beschneidung nachgeholt I Makk 2 46. Später wurde von Hyrkan die Beschneidung sogar den unterworfenen Idumäern und von Aristobul den Ituräern aufgezwungen, vgl. Jos ant 13 9 1 u. 11 3.

Bei dieser ganzen bisherigen Betrachtung ist die von Philo de

---

[1] Weil erst von diesem Tag an das Kind zu besonderer von der Mutter abgelöster Existenz herangereift ist, vgl. die Bestimmung, dass auch die Thiere erst vom achten Tage ab opferfähig waren Ex 22 29 Lev 22 27. Gewöhnlich vollzog die Beschneidung der Hausvater oder ein anderer Israelit, im Nothfall auch eine Frau Ex 4 25 I Makk 1 60. Später auch wohl ein Arzt Jos. ant. 20 2 4; jetzt ein eigens dazu angestellter Mohel (מֹהֵל = מוּל). Nach Luc 1 59 2 21 war die Beilegung des Namens damit verbunden.

[2] Vgl. Wellhausen, Prol.[2] S. 365 f, Stade, Gesch., I 111, de Lagarde, Symmicta, I 117).

circumcisione, II 210ff. (M.) vertretene Anschauung unberücksichtigt geblieben, nach welcher theils Gesundheitsrücksichten, theils Erzielung einer zahlreichen Nachkommenschaft, die Beschneidung hervorgerufen haben. Diese Ansicht, welche namentlich in rationalistischer Zeit ihre Vertreter gehabt hat[1], kann jetzt als abgethan gelten: sie hat weder im A. T. die leiseste Begründung, noch verträgt sie sich mit dem Geiste jener alten Zeit.

Aussetzung von Kindern ist bei Israeliten wohl nur höchst selten vorgekommen: Ezechiel kennt sie zwar, brandmarkt sie aber als heidnisch, vgl. 16 5. Wie nach der Anschauung anderer Völker, so verunreinigte auch nach der der Israeliten die Geburt eines Kindes die Mutter: bei einem Knaben dauerte die Unreinheit nach P eine Woche, bei einem Mädchen zwei Wochen Lev 12 1 ff. Doch darf sie ihr Lustrationsopfer im ersten Fall erst 40, im zweiten erst 80 Tage nach der Geburt bringen. Die männliche Erstgeburt als Jahve's Eigenthum musste nach J Ex 13 13 34 20 und zwar wie P Num 18 16, vgl. Lev 27 1 ff. bestimmt, um 5 Sekel gelöst werden. Die Entwöhnung des Kindes, die freilich meist erst am Schluss des zweiten, öfter auch des dritten Jahres, ja noch später (vgl. ZDPV. IV S. 65) erfolgte, vgl. Gen 21 8 I Sam 1 23, wurde durch ein Fest gefeiert wie noch heute im Orient Gen 21 8 (vgl. v. Schubert, Reisen, II S. 48). Die Erziehung der Knaben und Mädchen blieb in den ersten Jahren den Müttern überlassen, vgl. Prov. 6 20 31 1, die Mädchen blieben wohl überhaupt immer unter ihrer Obhut, höchstens dass die Mutter bisweilen von einer Pflegerin (אֹמֶנֶת) unterstützt wurde oder diese der Mutter Aufgabe überhaupt übernahm, wo diese fehlte II Sam 4 4 Ruth 4 16. Gewiss haben die Mütter meist mit grosser Liebe ihre Pflicht erfüllt, gilt doch die Mutterliebe als das höchste, das nur von Jahves Liebe überboten wird Jes 49 15, vgl. Prov. 31 10 ff. Wenn

[1] Vgl. besonders J. D. Michaelis, Mosaisches Recht IV § 186 und unter den Neueren noch Saalschütz, Mos. Recht, I 246. — Auch davon kann keine Rede sein, dass die Beschneidung ein gemässigtes Ueberbleibsel der Entmannung sei (Br. Bauer, Schelling u. A.). Mit Recht fragt N. Schultz, ATl. Theologie[4] S. 177, warum sie doch gerade bei den Völkern fehle, welche in ihren Priesterschaften den vollen Gebrauch der Entmannung beibehielten. — Uebrigens hat die Beschneidung in Aegypten schwerlich je religiöse Bedeutung gehabt. Niemals wird in der ägyptischen Literatur, soweit wir sie kennen, der Beschneidung eine derartige Bedeutung beigelegt, wir haben überhaupt nur eine Stelle aus dem Bericht des Königs Merenptah über seine Schlacht gegen den Libyerfürsten Mar'eaju bei der Stadt Per-'er-šepset, aus der wir sehen, dass die Beschneidung eine gewisse Wichtigkeit nach Anschauung der Aegypter hatte, vgl. Ermann, Aegypten S. 711 Anm. 1.

die Knaben heranwuchsen, wurden sie vom Vater erzogen, dem bisweilen Erzieher (אֹמְנִים) zur Seite standen, vgl. 2 Reg 10 1 5 Jes 49 23, auch kam es vor, dass ein Prophet die Erziehung eines Königssohnes übernahm II Sam 12 25. Der Vater unterwies den Sohn in dem väterlichen Cult Ex 13 8 ff. Dt 4 9 ff., belehrte ihn über Acker- und Weinbau oder führte ihn in das väterliche Handwerk ein. Von einem Schulunterricht ist innerhalb der gesammten alttestamentlichen Zeit nicht die Rede, erst in viel späterer Zeit wurden Knabenschulen und nur in grösseren Städten eingerichtet Jos ant. 15 10 5 [1]. Aus Stellen wie Jes 8 1 und andern müssen wir allerdings schliessen, dass das Lesen in Israel nicht zu den Ausnahmen gehörte, es wurde im Hause von den Eltern bezw. Erziehern gelernt. Auf die Pflicht des religiösen Unterrichts machte zuerst nachdrücklich das Deut. aufmerksam und verpflichtet die Väter dazu Dt 4 9 6 7 20 ff. 11 19 Ex 12 24 ff. 13 8 [2]; in der nachexilischen Zeit tritt der Unterricht im Gesetz in den Mittelpunkt. Zur Zeit des N. T. wurden diese Gesetzesstudien in den Lehrhäusern (בית המדרש) betrieben, doch wissen wir nicht, wie weit diese hinaufreichen. Die Weisheitsliteratur betont scharf den Gesichtspunkt der Erziehung, nicht aber den des Unterrichts [3]. Der leitende Grundgedanke bei der Erziehung ist der Grundgedanke der Ḥokma, dass Gottesfurcht aller Weisheit Anfang ist Prov 1 7 9 10; in der rechten Gottesfurcht ist auch die wahre Pietät der Kinder gegen die Eltern begründet, völlige Unterwerfung unter der Eltern Gebot ist kindliche Pflicht Prov 1 8 9 13 1 15 5 23 22, vgl. Ex 20 12 Dt 5 16 Lev 19 3. Die Eltern haben nicht nur das Recht, sondern auch unter Umständen die Pflicht körperlicher Züchtigung Prov 10 17 13 14 22 15 23 13 29 17, vgl. 7 22 30 1 ff., woneben freilich auch der Hinweis darauf nicht fehlt, dass das mahnende und strafende Wort oft wirksamer ist, als der Stock Prov 17 10. Im Laufe der Zeit hat sich in Bezug auf das Verhältniss der Eltern zu den Kindern in Israel offenbar eine Wendung vollzogen. Einst hatten die Eltern unbeschränkte Gewalt über ihre Kinder und konnten

---

[1] Nach baba batra f. 21 a soll erst Josua ben Gamla solche Knabenschulen in jeder Stadt eingerichtet haben.

[2] Wenn auch Ex 12 21—27 und Ex 13 8 ff. auf J zurückgehen, so sind diese vv. doch jedenfalls durch deuteronomistische Hand gegangen; die Parallele mit Dt 4 9 6 7 20 ff., wie mit der im Dt. so oft wiederkehrenden Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft legt es nahe, gerade diese Forderung auf die Rechnung des Deuteronomisten zu setzen, vgl. Kuenen [2], § 9 Anm. 12. Budde ZATW. 1891 S. 193 ff.

[3] Seidel, Ueber die Pädagogik der Proverbien, Halle 1875.

sie als Sklaven, die Töchter als Kebsen verkaufen Ex 21 7 Gen 31 14, sie stehen unter dem Gesichtspunkt der Erwerbsmittel. Zwar wird auch später die Autorität der Eltern aufrecht erhalten: wer den Eltern flucht wird wie der, welcher sich an ihnen thätlich vergreift, mit dem Tode bestraft Ex 21 15 17 Lev 20 9, wird vom Fluche Gottes getroffen Dt 27 16, aber sie haben nicht mehr das unbeschränkte Strafrecht, sondern das Gericht tritt dazwischen: der Sohn, welcher der Eltern Warnungen in den Wind schlägt und in seinen Lastern verharrt, sollte auf ihre Klage durch das Gericht der Stadt mit Steinigung bestraft werden Dt 21 18—22, der Vater sollte auch nicht willkürlich, etwa zu Gunsten eines jüngeren von einer geliebteren Frau geborenen Sohnes, das Erstgeburtsrecht ändern können Dt 21 15 ff., was, wie die Jakobs- und Davidsgeschichte zeigt, früher offenbar vorgekommen ist; ebenso ist des Vaters Recht betreffs des von der Tochter geleisteten Gelübdes beschränkt Num 30 4 ff.

§ 29. Sklaven[1].

Wie im ganzen Alterthum, so kannte man auch in Israel den Unterschied von Freien und Sklaven. Da es in alter Zeit einen Arbeiterstand nicht gab, so waren Sklaven für Israel eine wirthschaftliche Nothwendigkeit: ohne dieselben wäre Ackerbau und Viehzucht, wovon Israel sich nährte, nicht möglich gewesen. Auch im Laufe der Zeit wurde in Israel diese Institution der Sklaverei nicht beseitigt, wohl aber lässt sich ein immer stärkerer Zug der Humanität in der Behandlung der Sklaven nachweisen. Ueberdies war von Anfang an die Stellung der Sklaven keine zu drückende: sie waren freilich das Eigenthum ihres Herrn und demselben zum unbedingten Gehorsam verpflichtet, aber das war ja auch mit den eigenen Kindern und dem Weibe nicht anders, über die der Israelit gleichfalls unbedingtes Verfügungsrecht hatte, ja die Sklaven waren wie Weib und Kind Glieder der Familie, für deren Wohl der Herr zu sorgen hatte. Und es fehlt nicht an Beispielen, welche deutlich zeigen, zu welcher angesehenen Stellung sich Sklaven emporarbeiten konnten. Elieser ist der Vertraute des Abraham und sein etwaiger Erbe, vgl.

[1] Vgl. M. Mielziner, Die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern, nach bibl. und talmud. Quellen dargestellt, Kopenhagen 1859. M. Mandl, Das Sklavenrecht des Alten Testaments, Hamburg 1886. A. Grünfeld, Die Stellung der Sklaven bei den Juden nach bibl. und talmud. Quellen, Jena 1886. J. Winter, Die Stellung der Sklaven bei den Juden in rechtl. und gesellschaftl. Beziehung nach talmud. Quellen, Halle 1886.

Gen 24; ein Sklave erhält nnter Umständen die Tochter des Hauses zur Gattin 1 Chron 2 34f., wie andererseits die Sklavin dem Sohne des Hauses zur Frau gegeben werden kann Ex 21 9. Gern nimmt der Herr auch unter Umständen von dem Sklaven Rath an: so wendet sich Saul auf den Rath seines Sklaven, der ihm dazu ein Viertel Sekel borgt, an den Seher Samuel I Sam 9 5ff. und Abigail sucht auf den Rath eines der Sklaven ihres Mannes den erzürnten David zu besänftigen I Sam 25. Es ist daher gewiss nicht nur in späterer Zeit, sondern auch schon früher eine Forderung guter Sitte und echter Frömmigkeit gewesen, den Sklaven nicht in seinem Rechte zu beeinträchtigen und zu vergewaltigen, vgl. Job 31 13ff. Prov 30 10. Wo man sich an beides nicht kehrte, hat der Egoismus der zu starken Ausbeutung und Vernachlässigung des Wohles der Sklaven gewiss immer eine heilsame Schranke gezogen.

Die Stellung des Sklaven war eine verschiedene, je nachdem derselbe einem anderen Volk zugehörte oder Israelit war. Jene waren offenbar die zahlreichsten in Israel. Freilich wurden nach alter grausamer Sitte die männlichen Einwohner eroberter Städte ganz oder theilweise niedergemacht, vgl. Jos 6 8 II Sam 8 Dt 20 10ff., nur die Frauen, und zwar meist die unverheiratheten, liess man am Leben Dt 20 14 21 10—14, aber es wäre doch verkehrt, daraus zu folgern, dass die Zahl der heidnischen Sklaven nur eine kleine in alter Zeit gewesen sei[1], standen doch die Israeliten seit alter Zeit mit den Phöniciern, ihren nächsten Nachbarn, in Verkehr, die wegen ihres Sklavenhandels in der ganzen alten Welt bekannt waren nnd die wohl auch den kriegführenden Heeren folgten, um die gemachten Gefangenen sofort anzukaufen und weiter zu verhandeln[2]. Auch von den umwohnenden Völkern konnten die Israeliten Sklaven eintauschen und kaufen Am 1 6. Andere Sklaven giengen aus den im Lande angesessenen Beisassen hervor, die sich oder ihre Kinder den Israeliten verkaufen mussten Ex 12 49. Endlich aber mehrte sich auch die Zahl der Sklaven durch die im Hause ihres Herrn geborenen Kinder von Sklaven (יְלִידֵי בַיִת), welche als besonders mit dem Hause ihres Besitzers verwachsen für zuverlässiger und treuer galten als die um Geld gekauften (מִקְנַת־כֶּסֶף) Gen 14 14. Diese nichtisraelitischen Sklaven waren auf Lebenszeit Eigenthum ihres Herrn, über die er freies Verfügungsrecht hatte, er konnte sie ver-

[1] Vgl. Grünfeld a. a. O. S. 23f.
[2] Vgl. Jo 4 6, Movers, Phönicien II 3 S. 70ff.

kaufen, auch an Ausländer, oder verschenken und hinterliess sie wie andere Besitzthümer seinem Erben Lev 25 44 ff. Als zur Familie gerechnet nahmen sie Theil am Cult derselben. Daher betet Elieser zu dem Gotte seines Herrn Abraham Gen 24 12 27 42 48. P fordert desshalb auch die Beschneidung der Sklaven Gen 17 12 [1]. Wären sie Heiden geblieben, hätte den Israeliten nicht nur einer der stärksten Antriebe zu humaner Behandlung gefehlt, die Sklaven hätten auch für viele Verrichtungen nicht in Betracht kommen können, weil sie als Heiden, d. h. einem anderen Cultus zugehörige, eine Quelle fortdauernder Verunreinigung gewesen wären. Als in Israel Aufgenommene mussten sie nicht nur den Sabbath halten Ex 20 10 Dt 5 14, sie durften auch an den grossen Festen Dt 12 12—18 16 11—14 und am Passahopfer Ex 12 44 theilnehmen, ja der Sklave des Priesters durfte selbst von dem Geheiligten mitessen Lev 22 11. Natürlich stand das Recht der Züchtigung dem Herrn zu, vgl. Prov 29 19 21 Sir 30 33 ff., aber das Gesetz suchte doch den Missbrauch des Züchtigungsrechtes zu beseitigen: Totschlag eines Sklaven durch den Herrn sollte an ihm geahndet werden; trat der Tod des Sklaven aber erst ein oder zwei Tage nach der Züchtigung ein, so fand keine weitere Ahndung statt, der Verlust des Sklaven galt als genügende Strafe „denn er ist sein Geld“ Ex 21 20 f. Schlug der Herr im Zorn dem Sklaven ein Auge oder einen Zahn aus, so wird der Sklave frei Ex 21 26 27. Geht der Sklave durch den Stoss eines Rindes zu Grunde, so hatte der Besitzer des Thieres dem Herrn nur 30 Sekel zu zahlen, gieng selbst aber frei aus, es waltet eben nur der Gesichtspunkt der Eigenthumsverletzung ob, vgl. Ex 21 28—32; für den Schaden, den die Sklaven anrichten, ist der Herr ersatzpflichtig II Sam 14 30 ff. Das Deut. bestimmt auch, dass entlaufene Sklaven nicht wieder ihrem Herrn ausgeliefert werden sollen Dt 23 16 f. Aus Gen 16 6 I Sam 25 10 I Reg 2 39 f. wissen wir, dass derartige Fälle auch in Israel öfter vorkamen und es hat gewiss besonderer Verhandlungen auch schon in älterer Zeit bedurft, um in den Besitz eines über die Landesgrenze entkommenen Sklaven wieder zu gelangen. — In noch günstigere Stellung kamen die volksfremden Sklavinnen, die nicht selten, wie das wohl von den Phöni-

[1] In talmudischer Zeit drang die Bestimmung durch, dass ein gekaufter Sklave nicht zur Beschneidung gezwungen werden konnte. Weigerte er sich, so konnte ihn sein Herr versuchsweise noch 12 Monate behalten, beharrte er bei seiner Weigerung, so musste er ihn an einen nichtjüdischen Herrn verkaufen Jebamoth 48 b, vgl. Winter a. a. O. S. 36 ff.

ciern entlehnte פִּילֶגֶשׁ beweist, als Kebsen aufgenommen wurden. Sie errangen dadurch eine besondere Stellung im Hause, was durch die Bestimmung des Deut. zum Ausdruck kommt, dass ein Israelit ein solches Weib, das er als Kebse gehabt hat, das ihm aber nicht mehr gefällt, nicht verkaufen darf, — eine Sitte, die noch heute bei den Arabern gilt, besonders dann, wenn eine solche Kebse Mutter geworden ist — sondern es vielmehr frei lassen muss; dasselbe Gesetz fordert auch, dass der Israelit einer solchen Kriegsgefangenen, die er sich erwählt, einen Monat Zeit lassen soll, um ihre Angehörigen zu betrauern, erst dann soll er zu ihr kommen Dt 21 10ff. Die der rechtmässigen Frau gehörige Magd war dem Willen des Mannes entrückt, er durfte sich weder ihr nähern, noch stand ihm das Züchtigungsrecht über sie zu Gen 16 6. — Anders als die Stellung des volksfremden Sklaven war die des israelitischen[1]. Diese wurden entweder von ihren Eltern aus Armuth verkauft Ex 21 7ff., oder vom Gericht, wenn sie gestohlen hatten und das Gestohlene nicht wieder ersetzen konnten[2] Ex 22 2; öfter waren auch wohl Schulden die Ursache des Verkaufs, vgl. Am 2 6 8 6 II Reg 4 1 Jes 50 1 Neh 5 5 8. Ein solcher israelitischer Sklave sollte nach Ex 21 2ff. seinem Herrn nur 6 Jahre dienen, im siebenten aber frei ausgehen. Die Jakobgesch. legt die Vermuthung nahe, dass es sich ursprünglich um einen siebenjährigen Dienst gehandelt hat und erst durch

[1] Im Gesetz findet sich freilich der Ausdruck עֶבֶד עִבְרִי, desshalb denkt Saalschütz nicht an eigentliche Israeliten, sondern an „eine ganz eigene Klasse von solchen, die ohne dem Heidenthum anzugehören, doch auch nicht als eigentliche Israeliten zu betrachten waren, sondern eine schon in der Dienstbarkeit geborene Mittelklasse bildeten“ (mos. Recht S. 730 ff.), während er in der Archäol. II S. 240 sie für „aus dem Lande der Hebräer, d. i. dem ursprünglichen Heimathlande, herüberkommende Verwandte, mit denen ein Bündniss bestand Gen 31 44 ff.“ hält. Jene Auffassung scheitert schon daran, dass Ex 21 7 ja vom Verkauf der eigenen Tochter die Rede ist, was unmöglich ist, wenn es sich um geborene Dienstleute oder Hörige handelte, auch die ganze Forderung der Freilassung im siebenten Jahre wäre bei geborenen Dienstleuten nicht recht verständlich. Die andere Auffassung scheitert an der historischen Unmöglichkeit: selbst wenn Ex 20—23 mosaische Gesetze wären, so ist doch unbestreitbar, dass damals in den Euphratländern das babylonische Reich bestand, das mit Israel nicht die geringste Beziehung hatte. Treffend hat auch Keil, Arch. S. 551 darauf hingewiesen, dass der Dt 15 12 sich findende העברי durch אָחִיךָ als Israelit bestimmt und in Jer 34 9 עברי durch יהודי erklärt ist.

[2] Nach Jos. antt. 4 8 27 wurde er an den Bestohlenen selbst verkauft (vgl. die Bestimmungen des Zwölftafelgesetzes Gell. 11 18 15) und zwar für den vier- oder fünffachen Ersatz mit Rücks. auf Ex 21 37; anders ist die Tradition in Kidduschin 18a בגניבתו ולא בכפילו.

den Einfluss der Sabbathsidee daraus ein sechsjähriger mit dem siebenten Jahr als Zeit der Freilassung geworden ist (Stade), doch lässt sich diese Vermuthung nicht sicher beweisen.

Kam er allein, so wird er auch allein frei, das Weib aber, das ihm sein Herr gegeben und die Kinder, welche das Weib dem Sklaven geboren, gehören, seinem Herrn. Kam er mit seinem Weib in Sklaverei, so wird sie mit ihm frei. Charakteristisch für die Stellung, welche die Sklaven in Israel einnehmen, ist die Thatsache, dass das Gesetz auf den doch gewiss öfter vorgekommenen Fall Rücksicht nimmt, dass ein Sklave von der ihm gegebenen Möglichkeit frei zu werden, keinen Gebrauch macht; das Motiv wird, wie das Gesetz es andeutet, häufig die Liebe zu Weib und Kind gewesen sein, die er zurücklassen musste, wenn sein Herr ihm das Weib erst gegeben hatte. Ein derartiges Motiv lässt übrigens auch einen Schluss auf die Beziehungen zwischen Mann und Weib sowie auf das Verhältniss der Eltern zu den Kindern zu. Einen solchen Knecht soll sein Herr zu Elohim führen und hier soll sein Herr an der Thüre oder Thürpfosten mit einer Pfrieme sein Ohr durchbohren, dadurch wird bekundet, dass der betreffende ein Höriger geworden[1], nun ist er sein Sklave auf Lebenszeit Ex 21_{2}ff. Fraglich ist freilich, woran bei Elohim zu denken ist. Meist versteht man das vom Heiligthum und meint, dass nur hier diese Hörigkeitserklärung vorgenommen werden kann. Es kann aber nicht zweifelhaft sein, dass der Sinn dieser Ceremonie viel durchsichtiger ist, wenn אלהים von den Ahnen der Familie verstanden wird, eine Erklärung, die angesichts von I Sam 28_{13} Jes 8_{19} nicht zu beanstanden ist: hier an der Stätte des Familienheiligthums wird der Sklave feierlich zum dauernden Eigenthum der Familie erklärt. Für diese Deutung lässt sich vielleicht auch Dt 15_{12}ff. verwerthen. Anders ist das mit der Israelitin, welche als אמה[2], d. i. als Kebse von ihrem Vater verkauft ist: sie

[1] Auch sonst findet sich das Durchbohren der Ohren als Zeichen der Sklaverei bei orientalischen Völkern, so bei den Mesopotamiern (Juven. 1_{104}), Arabern (Petron. sat. 102), Lydiern (Xenoph. Anab. $3_{1\ 31}$), Karthagern (Plaut. Poen. $5_{2\ 21}$), vgl. Knob. zu Ex 21_{6}. Der Sinn kann wohl kein andrer als der von Dillmann angegebene sein, dass nämlich die Ohren, d. i. der Gehorsam dieses Mannes, an einen andern geheftet oder von ihm in Anspruch genommen sind. — Welches Ohr gemeint sei, wird nicht angegeben, wahrscheinlich das rechte, vgl. Lev 8_{23}f. $14_{14\ 17}$.

[2] Wie der Zusammenhang zeigt, hat אָמָה deutlich den Sinn der Kebse, wie auch Gen 20_{17} $21_{10\ 13}$ Jdc 9_{18}. Eine derartige Sitte lässt sich nur dann richtig beurtheilen, wenn man erwägt, dass ja auch die rechtmässige Frau an

hat um desswillen nicht das Recht wieder freizuwerden im 7. Jahr. Missfällt sie ihrem Herrn, so kann er sie verkaufen, aber nicht an Ausländer; will er sie seinem Sohn geben, so soll er sie wie eine Tochter halten. Nimmt er sich aber noch eine Kebse hinzu, so darf er doch der ersten nichts von dem, was ihr an Nahrung, Kleidung und ehelichem Umgang zukommt, entziehen, widrigenfalls sie frei wird Ex 21$_{7-11}$. Das Deut. fügt zu der Forderung der Freilassung im 7. Jahr die andere hinzu, dass der Herr dem zu entlassenden Knecht von seinem Kleinvieh, seiner Tenne und seiner Kelter etwas geben soll. Es hatte sich eben im Laufe der Zeit herausgestellt, dass mit der Freilassung allein nicht geholfen war: völlig aller Mittel beraubt, konnte der Freigelassene sich nicht emporarbeiten, darum soll er von seinem Herrn vor der ersten Noth geschützt werden. Offenbar war auch in dieser Zeit des Deut. die Sitte verschwunden, dass die Magd (אמה) meist Kebse war, darum ist hier von der Freilassung auch der Magd im 7. Jahr die Rede. Einen Schritt über das Deut. hinaus, wenigstens in gewissem Sinn, macht P Lev 25$_{39}$ff., insofern P offenbar das lebhafteste Interesse zeigt, den Begriff des Sklaven in Bezug auf den Israeliten zu negiren, vgl. Lev 25$_{39\ 42}$; er vertrat ferner in Bezug auf die Freilassung einen anderen Standpunkt als Ex 21 und Dt 15. Offenbar war nämlich jene Forderung des Deut. nicht in Kraft oder wieder ausser Kraft getreten. Jedenfalls bis zur Belagerung Jerusalems durch die Chaldäer in den Tagen des Zedekia war das Gesetz Dt 15$_{12}$ nicht befolgt, erst Zedekia veranlasst die Einwohner Jerusalems unter dem Eindruck der Schrecken der Belagerung, wohl um den Zorn Gottes zu versöhnen, das bis dahin unbeobachtete Gebot zur Ausführung zu bringen. Als aber die Chaldäer die Belagerung aufhoben, um dem ägyptischen Heere entgegenzuziehen und man allen Schwierigkeiten entronnen zu sein glaubte, wurden die Knechte und Mägde, die man frei gelassen, wieder zurückgeholt und aufs neue zum Dienst gezwungen Jer 34$_{8}$ff. P verlangt die Freilassung im Jobeljahr, in welchem dem Freigelassenen sein Familiengrundstück nach P wieder zufiel und er so in die Lage kam, sich und seine Familie als freier Mann zu erhalten. War das Jobeljahr länger als 6 Jahre entfernt, so war dies Gesetz freilich ungünstiger als Ex 21 und Dt 15, das wird aber insofern aus-

---

den Mann verkauft wird. Die Sklavin ist, wie die Frau, des Mannes Besitz und er als solcher Herr über ihren Leib.

geglichen, als P für den Israeliten überhaupt Sklavenstellung negirt, er soll wie ein Lohnarbeiter gehalten und nicht mit Härte behandelt werden[1], vgl. Lev 25 39 ff. — Wesentlich verschieden von der Stellung des armen Israeliten als Knecht eines anderen Israeliten ist die des Israeliten, der gezwungen war, sich einem Fremdling oder Beisassen zu verkaufen. Aus dieser für einen Israeliten erniedrigenden Stellung soll es eine Befreiuung vor dem Jobeljahr geben. Solch ein Loskauf steht den Brüdern des Verkauften oder seinem Oheim d. h. des Vaters Bruder, oder dessen Sohn oder überhaupt einem seiner Blutsverwandten, auch ihm selbst, wenn er in den Besitz von Mitteln kommt, frei. Der Loskaufspreis richtet sich nach der Kaufsumme, die für ihn bezahlt ist, und nach der Zahl der noch übrigen Jahre bis zum Jobeljahr: jene Summe wird durch die Summe der Jahre von der Verkaufszeit bis zum Jobeljahr dividirt und die sogewonnene Zahl mit der Zahl der bis zum Jobeljahr noch ausstehenden Jahre multiplicirt, man sah also das Kaufgeld als im Voraus bezahlten Lohn an, von dem zurückbezahlt werden musste, was nicht abgearbeitet war, vgl. Lev 25 47 ff. Eine derartige Vorschrift, wie sie in diesem Gesetz gegeben ist, war in der vorexilischen Zeit kaum nöthig, weil die Israeliten die Herren des Landes waren und der Fall, dass ein Israelit in das Eigenthum eines Nichtisraeliten übergieng, gewiss kaum oder doch höchst selten vorkam. Das war aber anders seit der Zeit des Exils: es hatten sich damals eine grosse Zahl nichtjüdischer Bewohner im Lande festgesetzt, die gewiss auch zu hohem Wohlstand gekommen waren, es entstand daher seit dieser Zeit die Nothwendigkeit, solche Fälle gesetzlich

[1] Damit negirt P also das לעלם von Ex 21 6. — Die Versuche Lev 25 39 ff. mit Ex 21 2 ff. und Dt 15 12 in Einklang zu bringen, sind sämmtlich missglückt. Meist meinte man, die Bestimmung in P gelte nur für diejenigen, welche beim Eintritt des Jobeljahrs noch nicht 6 Jahre gedient hätten, die Lösung im Jobeljahr gebe also neben der im 7. Jahr her (Hengstb., Beitr. III 440, Oehler-Orelli in RE[2] XIV S. 341 f., Kleinert S. 58, Grünfeld S. 18); andere wollten Lev 25 39 ff. auf die letzten 6 Jahre im Jobeljahr beschränken, während in den ersten 44 Jahren Ex 21 Dt 15 12 gelte (J. D. Mich., Mos. R. § 127), aber davon sagt der Text durchaus nichts. Ebensowenig kann man עבד עברי von nicht eigentlichen Hebräern verstehen wollen (Saalschütz), vgl. S. 176 Anm. 1. Dillmann endlich meinte, die Absicht von Lev 25 39 ff. gehe dahin, solchen israelitischen Sklaven, die von ihrem Recht auf Freilassung nach 6 Jahren keinen Gebrauch gemacht hätten, die Wiedererlangung der Freiheit für das Jobeljahr zu sichern, demnach also Ex 21 6 dahin abzuändern, dass auch in solchem Fall ein Israelit nicht לעולם Sklave sein soll, doch würde man dann eine andere Darstellung erwarten.

zu regeln. Freilich wirklich durchgeführt ist dies Gesetz ebensowenig wie das damit in Zusammenhang stehende Gesetz über das Jobeljahr, aber die Entwicklung ist doch in der von P vorgezeichneten Linie weitergegangen. Wie P hier die Sklavenstellung für den Israeliten negirt, so weist auch Nehemia die Edlen und Vornehmen auf die Gottlosigkeit hin, die Brüder zu kaufen und veranlasst dieselben, auf ihre Zinsforderungen zu verzichten und die Armen damit vom Zwange der Leibeigenschaft zu befreien Neh 5 1 ff. Die folgende talmudische Zeit hat den Grundsatz festgehalten, dass der Israelit nicht Sklave sein kann, nur die höchste Noth galt als genügender Grund zum Eingehen eines Abhängigkeitsverhältnisses, aber das war kein Sklavenstand. Auch nach den Anschauungen dieser späten Zeit konnte der Dieb verkauft werden, aber die Behörde hatte alles zu vermeiden, was den Israeliten auch nur den Anschein nach dem Sklaven gleichstellen konnte. Die Frau durfte überhaupt nicht verkauft werden, nur der Vater hatte das Recht, wenn er in Noth gerieth, seine Tochter, solange sie die Pubertät noch nicht erlangt hatte, zu verkaufen, vgl. J. Winter a. a. O. S. 10 ff. Als besonders verdienstliches Werk galt es in dieser späten Zeit jüdische Sklaven, die in Folge der mannigfachen Kriege mit Ptolamäern und Seleuciden Kriegsgefangene geworden waren, nach dem Vorbild des Nehemia loszukaufen, vgl. I Makk 3 41 II Makk 8 11. — Lohnarbeiter (שָׂכִיר) werden erst im Deut. berücksichtigt, indem nämlich 24 14 f. gefordert wird, dass man dem Lohnarbeiter seinen Lohn nicht vorenthalten, sondern vielmehr ihm denselben vor Abend aushändigen soll, eine Forderung, welche Lev 19 13 aufrechterhält.

§ 30. Das Zusammenleben in der Familie.

Das Zusammenleben in der Familie kam wesentlich in den Mahlzeiten (אָכַל לֶחֶם Gen 31 54 I Sam 20 34 u. ö.) zum Ausdruck. Wenn es auch wohl wahrscheinlich ist, dass die in der Frühe des Morgens sich zur Arbeit auf dem Felde oder im Weinberg Rüstenden sich ein wenig stärkten, um den Anstrengungen gewachsen zu sein, vgl. Prov 31 15, doch gab es, wie noch heute im Orient, wesentlich nur zwei Mahlzeiten I Reg 17 6, die um den Mittag Gen 43 16 I Reg 20 16 Ruth 2 14 und die am Abend und zwar war die letztere die eigentliche Hauptmahlzeit, vgl. das Passahmahl und Ex 16 12 Jdc 19 21 Koh 5 11, wie das ja durch die Verhältnisse geboten ist, da der Mittag mit seiner Hitze den Körper erschlafft und den

Appetit benimmt; jene entspricht dem griechischen ἄριστον Luc 11 37 14 12, diese dem δεῖπνον Tob 8 1 Luc 14 12 16f. 17 8 u. ö. In alter Zeit sassen die Israeliten zu Tische (die Vornehmen vielleicht auf einem Stuhl II Reg 4 10) und zwar wohl wie noch jetzt im Orient mit untergeschlagenen Beinen auf Matten oder Decken, die auf dem Fussboden ausgebreitet sind Gen 27 19 Jud 19 6 I Sam 20 5 24 I Reg 13 19. Zur Zeit des Amos hören wir zum ersten Mal von einem Zutischeliegen auf Divans Am 6 4, eine Sitte, die zum Aerger der Propheten, wohl aus Syrien, eingedrungen und im zweiten vorchristlichen Jahrhundert allgemein verbreitet war Sir 41 19, im N. T. ist sie durchgehend vorausgesetzt Mtth 9 10 26 7 Mrc 6 22 14 3 18 Luc 5 29 7 36f. 14 10 Joh 12 2 13 23. Gewöhnlich waren diese Divane, welche von den Reichen mit kostbaren Decken belegt wurden, vgl. Prov 7 16f. Ez 23 41 für drei bis fünf Personen berechnet; man lag auf ihnen mit nach hinten ausgestreckten Füssen Luc 7 38, so dass man sich auf den linken Arm stützte, während der rechte freiblieb, um damit auf den Tisch zu langen. Demnach ruhte der Zweite mit seinem Hinterkopf gleichsam an der Brust des Ersteren u. s. w., eine für den vertrauten Freund charakteristische Lage, auf die Joh 13 23 21 20 anspielen. Die Frauen nahmen an den Mahlzeiten ebenfalls theil, denn die jetzt im Orient übliche Abschliessung der Frauen war den Israeliten unbekannt, vgl. I Sam 1 8 Dt 16 11 14 Job 1 4 Ruth 2 14. An einem eigentlichen Tisch haben die Israeliten wohl in alter Zeit nicht gegessen, das von uns durch Tisch übersetzte שֻׁלְחָן ist seiner Grundbedeutung entsprechend gewiss nichts als die über den Fussboden ausgebreitete Decke, auf welche die Speisen gesetzt wurden. Noch heute bedienen sich die Araber einer über den Boden ausgebreiteten Matte oder eines runden Leders, welches Sufra genannt wird und am Rande mit Ringen oder mit Löchern versehen ist, so dass es vermittelst einer durch diese Ringe oder Löcher laufenden Schnur wie ein Beutel zusammengezogen und an einen Nagel aufgehängt werden konnte, vgl. Niebuhr, Reisebeschr., I 372. Allmählich kam der Tisch in Gebrauch und zwar reicht derselbe wie der Schaubrottisch und II Reg 4 10 beweisen, in verhältnissmässig alte Zeit. Messer, Gabel und Löffel kannte man nicht. Das Fleisch kam schon zerkleinert auf den Tisch, vgl. Ez 24 4 und man nahm es mit den Fingern aus der Schüssel, ebenso die aus Fleisch und anderen Bestandtheilen bereitete dicke Brühe Jdc 6 19ff. Jes 65 4 und das Gemüse, das auf den als Teller dienenden Brotkuchen gethan wurde; oder man tunkte das Stück Brot in die Brühe ein,

vgl. Ruth 2 14 Prov 26 15 Matth 26 23. Zuweilen hrach auch der Hausvater im Beginn das Brot und vertheilte es Mtth 26 26, legte den Einzelnen Portionen vor I Sam 1 4 Joh 13 26. Getrunken wurde vorwiegend Wasser I Reg 13 8 II Reg 6 22, seltener Wein. Meist pflegt das hei den Arahern am Schlusse der Mahlzeit zu geschehen, vielleicht war das ähnlich bei den Israeliten Gen 43 34 Luc 22 20, vgl. ARVIEUX III S. 231. Da man mit den Händen ass, ergah sich die Nothwendigkeit, vor und nach der Mahlzeit sich die Hände zu waschen, wie das noch jetzt hei den Mohammedanern im Orient geschieht, woraus die spätere Zeit eine rituelle Verpflichtung gemacht hat Mtth 15 2 20 Luc 11 38. — Tischgehete finden sich im A. T. nicht, I Sam 9 13 handelt es sich um eine besondere Veranlassung: das Segnen der Opfermahlzeit durch Samuel. Wann das Gehet vor Tisch aufgekommen ist, wissen wir nicht, Christus übt es Mtth 14 19 15 36 26 26f. und dementsprechend finden wir es hei den ersten Christen Act 27 35, vgl. I Tim 4 3ff. Das Gehet nach Tische wird weder im A. noch N. T. erwähnt, war aher in späterer Zeit unerlässliche Forderung der Rahhinen.

§ 31. Geselliger Verkehr.

Die Formen des geselligen Verkehrs in Palästina sind heute zum Theil noch dieselben wie im Alterthum. Jeder Kommende wurde mit einem Segenswunsch begrüsst, jeder Fortgehende mit einem Segenswunsch verabschiedet, daher: בֵּרַךְ sowohl segnend begrüssen II Reg 10 15 wie segnend verabschieden II Sam 13 25 19 40. Die Segensformeln waren mannigfacher Art, besagten aber im Wesentlichen dasselbe, z. B. יהוה עמך Jdc 6 12 Ruth 2 4, יהוה יברכך Ruth 2 4, אלהים יחנך Gen 43 29; sehr häufig war der noch jetzt übliche Gruss שלום לך oder שלום עליך Jdc 19 20, d. h. Wohlergehen dir; seltener sind Begrüssungsformeln wie Ps 118 26: ברוך הבא בשם יהוה oder 129 8 ברכת יהוה אליך. Die gewöhnliche Entlassungsformel war לך לשלום I Sam 1 17. Statt des Wunsches findet sich auch wohl die Frage nach dem Wohlergehen השלום אתה II Sam 20 9, wobei auch der Familienglieder gedacht wird, dagegen nicht der Frau, die zu erwähnen offenbar für unschicklich galt, was theils mit dem zurückgezogeneren Leben der Frau, theils aber auch mit ihrer socialen Stellung zusammenhieng Gen 43 27 Ex 18 7 I Sam 25 6 II Reg 4 26. Dieser Gruss wird jetzt bei den Arahern durch gewisse Gesten begleitet: sie legen die rechte Hand auf die linke Brust und neigen das Haupt, dann gehen sie einander die rechte Hand und thun, als

ob sie dieselbe küssen wollten, da aber jedes seine Hand meist aus Bescheidenheit vorher zurückzieht, küsst man nur seine eigene Hand und legt sie hierauf an seine Stirn. Bei den Israeliten ist uns nur das Verneigen bezeugt Ex 18 7; Bekannte und Freunde pflegten sich zu umarmen und zu küssen Ex 4 27 18 7 Gen 29 13 31 28 32 1 48 10 u. ö., bisweilen fasste man bei der Begrüssung auch den Bart des Andern an, um ihn zu küssen II Sam 20 9. Da diese Gesten mit Wünschen und Fragen nach dem Ergehen u. s. w. abwechselten, so waren solche Begrüssungen immerhin sehr zeitraubend und es ist begreiflich, dass den Eilboten eingeschärft ward, unterwegs niemand zu grüssen II Reg 4 29 Luc 10 4. Traf man einen Vornehmen, so verneigte man sich oder warf sich nieder[1], so dass man mit dem Angesicht den Boden berührte Gen 19 1 II Sam 9 6, eine Begrüssung, die drei Mal I Sam 20 41, ja sieben Mal Gen 33 3 wiederholt wird. Wer auf einem Esel oder Kameel sass, musste zum Zweck der Begrüssung herabspringen Gen 24 64 I Sam 25 23 II Reg 5 21 Jos 15 18; seltener ist das in die Kniefallen erwähnt II Reg 1 13 Esth 3 2 5. Immer aber vermeidet der Geringere dem Höherstehenden gegenüber die directe Anrede, sondern gebraucht dafür אדני, vgl. Gen 42 10 I Sam 26 18 II Sam 1 10 u. ö., eine Anrede, die als Ausdruck besonderer Bescheidenheit wohl auch bei Gleichstehenden vorkommt Gen 32 5 Ex 32 22 Gen 23 6 11, während Propheten und Lehrern gegenüber sich אבי findet I Sam 24 12 II Reg 5 13. Sich selbst nennt der Redende עבדך Gen 18 3 42 11 I Sam 17 34 u. ö., eine auch bei uns verständliche Art des Ausdrucks, während Wendungen wie עבדך הכלב „dein Knecht der Hund“ II Reg 8 13, vgl. I Sam 24 15 specifisch orientalisch sind, nicht minder zeigen Wendungen wie die Gen 33 10 die ganze Ueberschwenglichkeit und Phraseologie des Orientalen im Verkehr. Häufig waren solche Begrüssungen namentlich Höherstehender auch von Geschenken begleitet, welche geradezu ברכה hiessen Gen 33 11 I Sam 25 27 30 26 II Reg 5 5 8 9 und durch Gegengeschenke bisweilen erwidert wurden I Reg 10 10 13. Eine gewisse dem Orientalen übliche Prahlerei macht sich dabei insofern geltend, als man zur Ueberbringung solcher Geschenke soviel Personen und Lastthiere wie möglich gebrauchte, so

[1] Gewöhnlich steht dafür השתחוה, öfter [mit אַפַּיִם אַרְצָה Gen 42 6 u. ö., aber daneben findet sich auch קדד אפים ארצה I Sam 24 9 28 14 I Reg 1 16 31, was offenbar dem ersten synonym ist; sonst bezeichnet קדד wohl mehr „sich verneigen“ Gen 24 26 u. ö., vgl. קָדְקֹד Scheitel, was Keil[2] S. 556 Anm. 2 mit Unrecht bestreitet.

dass man aus der Zahl der Menschen und Thiere nicht immer auf das Gewicht, sondern nur auf die Zahl der Geschenke schliessen kann, vgl. Jdc 3 18 II Reg 8 9. Auch wurden die Geschenke mit einer gewissen Umständlichkeit angeboten und angenommen Gen 33 10 u. s. w. Für die Ablehnung eines Anerbietens wusste der Orientale damals wie heute eine Form der ausgesuchtesten Höflichkeit zu finden, vgl. Gen 33 13 ff. In besonders feierlicher Weise gieng natürlich die Begrüssung des Königs und Fürsten vor sich. Nicht nur dass man wie zur Zeit Jesu Mtth 21 8, so auch Jahrhunderte früher Kleider auf den Weg breitete II Reg 9 13, man begrüsste sie auch mit Trompetenschall, Gesang und Reigentanz I Sam 18 6 II Reg 9 13, Zurufe erschallten I Sam 10 24 II Sam 16 16 I Reg 1 25 31 34 39 II Reg 11 12, am Abend fand auch wohl eine Einholung mit Fackeln statt II Makk 4 22. — Wie gegen den Höherstehenden so galt auch dem Alter gegenüber die Pflicht der Höflichkeit seitens der Jüngeren seit alter Zeit für unerlässlich, es ist höchst bezeichnend, dass noch in Lev 19 32 unmittelbar mit der Forderung der Gottesfurcht die der Höflichkeit und Ehrfrucht gegen das Alter verbunden ist, vgl. Job 29 8. Wahrscheinlich ist diese bei allen semitischen Völkern und noch heute bei den Arabern sich findende Sitte in der alten Stammverfassung begründet.

Sowenig wie heute zeichnete wohl in alter Zeit besondere Gesprächigkeit und Lebhaftigkeit den Orientalen und so auch den Israeliten in der Unterhaltung aus, ein uns auffallender Ernst und Ruhe, die jede Gesticulation in der Unterhaltung vermeidet, war gewiss damals wie heute den Palästinensern eigenthümlich Prov 6 12. Die Unterhaltung selbst neigte zu einer gewissen Umständlichkeit und formelhaften Breite, vgl. I Sam 25 24 ff. Gen 18 23 ff. 23 [1], nicht minder dazu, seine Aussagen durch einen Schwur z. B. bei dem Leben des Angeredeten I Sam 1 26 17 55 II Sam 11 11 14 19 zu bekräftigen, womit auch wohl der Schwur bei Jahve verbunden wurde I Sam 20 3 25 26 II Reg 2 2 4 6 4 30. Bei der später hervortretenden Scheu des Juden den Namen Gottes auszusprechen, traten andere Dinge, welche zu Jahve in irgend einer Beziehung standen, an die Stelle, z. B. der Tempel u. s. w., vgl. „Eid". Heute pflegen im Orient die Kaffeehäuser die Stätten geselliger Unterhaltung zu sein; die alte Zeit kannte diese nicht, vielmehr versammelte man sich am

[1] Freilich stammt Gen 23 von P, dem eine besondere Breite der Darstellung charakteristisch ist, aber Wendungen wie sie v. 14 f. vorliegen, entsprachen gewiss durchaus dem Verkehr der alten Zeit überhaupt.

Stadtthor Gen 19 1 34 20 II Sam 19 9 Job 29 7 Thr 5 14. Dort an den Thoren werden öffentliche und Privatangelegenheiten besprochen Prov 31 23 31, dort ertönen die Spottreden und Lästerungen Ps 69 12f. Job 30 9 Thr 3 14, dort wurden wie noch heute die Kriegsthaten der Vergangenheit besungen, die Heldensagen erzählt, vgl. Ex 13 8ff. Auf dem Lande traf man sich wohl bei den Brunnen Gen 29 3, dort ertönten Lieder zu Jahves Ehre Jdc 5 11 oder andere, wie vielleicht das Brunnenlied Num 21 17 u. s. w. — Besondere Gelegenheiten zu Zusammenkünften boten die Feste, unter denen die Naturfeste die beliebtesten waren. An den Erntefesten, besonders dem Herbstfest, macht sich auf die verschiedenste Art die Freude Luft, namentlich wurden sie mit Gesang und Reigentanz gefeiert, vgl. Jdc 21 19ff. 9 27ff. I Sam 1 3ff. I Reg 12 32; ebenso spielte das Schafschurfest einst eine hervorragende Rolle, doch musste es in demselben Maass in den Hintergrund gedrängt werden, als die Israeliten wesentlich Ackerbauer wurden I Sam 25 2 7 36 II Sam 13 23. Auch an nationalen Festen fehlte es nicht: die Siegesfeste waren Feiern voll Jubel und Freude Jes 9 2 I Reg 1 40, heimkehrende Sieger wurden mit Gesang und Reigentanz gefeiert Jdc 11 34 I Sam 18 6ff. Ein jährliches Fest der Töchter Israels war der Tochter des Jephtah gewidmet Jdc 11 40. Oefter waren aussergewöhnliche Ereignisse die Ursache von Festen z. B. die Einholung der Lade durch David II Sam 6, die Weihe des Tempels I Reg 8 u. s. w. Aus I Sam 20 6 wissen wir auch von Gau- und Familienfesten, an denen man sich zum Opfer und gemeinsamen Mahl zusammenfand. Freudige Familienereignisse wie z. B. die Entwöhnung des Kindes Gen 21 8, Hochzeiten Gen 29 22 Jdc 14 10 [1] wurden, oft mit Heranziehung zahlreicher Gäste Gen 29 22, durch ein Mahl, zu dem Schafe oder Kälber geschlachtet und bei welchem der Wein seit alter Zeit reichlich gespendet wurde (daher der Name מִשְׁתֶּה = συμπόσιον), gefeiert. Als der Reichthum und damit auch Luxus und Ueppigkeit zunahmen, als Fleisch- und Weingenuss bei den Vornehmen etwas alltägliches wurde, nahmen natürlich auch solche festlichen Mahle einen anderen Charakter an. Musik und Gesang kamen nun an die Tagesordnung Am 6 4ff. Jes 5 11f. Job 21 12, während

[1] Ueber Geburtstagsfeiern der Israeliten haben wir im A. T. keine sichern Nachrichten: weder Job 1 4 noch Hos 7 5 sind sichere Zeugnisse; Gen 40 20 ist ein Zeugniss für die Geburtstagsfeier des ägypt. Königs, Mtth 14 6 ein andres für die des Herodes Antipas; ob II Makk 6 7 wirklich historisch ist, ist fraglich.

man in der älteren Zeit wohl mehr durch die im Volke umgehenden Sagen, durch Räthsel Jdc 14 12ff. u. s. w. sich zu unterhalten suchte. Man lud jetzt die Gäste durch Sklaven ein Prov 9 3 Mtth 22 3, bei ihrer Ankunft wurden ihnen die Füsse gewaschen Luc 7 38ff. und das Haupt gesalbt Am 6 6 Ps 23 5. Das Alter der heute im Orient sich findenden Sitte, dass Könige den vor ihnen Erscheinenden prächtige Gewänder schenkten (Harmar, Beobacht., II 117, Rosenm., Morgenland, V 75 ff.), lässt sich nicht angeben. Der Hausherr wies bei Tisch dem vornehmsten Gaste den Ehrenplatz an I Sam 9 22 Luc 14 8, auch wurden ihm besondere Stücke oder mehrfache Portionen vorgelegt I Sam 1 5 9 24 Gen 43 34.

Von grosser Bedeutung war bei den Israeliten, wie noch heute im Orient, die Gastfreundschaft. Freilich waren die Reisen in alter Zeit verhältnissmässig selten, weil es weder gebahnte Wege und Strassen gab, noch auch eine hinreichende Sicherheit für die Reisenden vorhanden war, vgl. Esr 8 20f. 31 Hos 6 9 Jdc 9 25; endlich fehlten auch Herbergen. Demnach müssen zwingende Gründe vorgelegen haben, wenn der Israelit auf Reisen gieng, entweder Geschäfte Gen 24 bezw. Handel, vgl. Gen 37 25 oder die Furcht vor Rache oder Strafe Gen 28 Ex 2 15; bisweilen begab man sich wohl auch auf die Wanderschaft, um sich neue Wohnsitze zu suchen Gen 46 Jdc 17. Wenn es möglich war, reiste man der grösseren Sicherheit wegen in Karawanen, später mit militärischer Begleitung Neh 2 6 9, mit kundigen Führern Num 10 31. Gewöhnlich machte man den Weg zu Fuss mit Stab und Tasche Gen 29 1 32 11 I Sam 17 40 Jes 52 7. Wohlhabendere, Männer wie Frauen, benutzten den Esel II Sam 17 23 I Reg 2 40 I Sam 25 20 42, seltener das Kameel Gen 24 10ff. 60ff., während das Pferd für die Reise ebensowenig in Betracht kam wie die Wagen, wenigstens verbot sich ein stärkerer Gebrauch derselben schon durch die üblen Wege Palästinas, doch vgl. II Reg 5 21 Act 8 28. Wollte man nicht im Freien oder in Höhlen, welche sich zufällig boten, übernachten, so war man auf die Gastfreundschaft angewiesen und sie ist seit alter Zeit immer im Orient besonders hochgehalten, vgl. Job 31 32. Noch heute rechnen die Araber es sich zur Ehre, einen Fremden bewirthen zu können und streiten sich oft um diese Ehre, vgl. Tavernier R. I 125; Burckhardt Bad. 280, R. in Syrien 641 f.; noch im Jahre 1838 reiste E. Robinson durch gewisse Gegenden, die ihre ursprüngliche Sitte behalten hatten, kostenfrei als Gast der einheimischen Bevölkerung, und jedes Anerbieten einer Bezahlung wurde von ihnen als Beleidigung abgewiesen

(vgl. Palästina, II S. 603 u. Wetzstein, ZDMG XI 482 f.) Gen 18 19 24 17 ff. Ex 2 20 Jdc 19 20 ff. und andere Stellen lassen uns einen Einblick in die Sitte der alten Zeit thun, Jdc 19 15 Job 31 32 u. a. lassen erkennen, wie scharf man Ungastlichkeit verurtheilte. Das Beste, was Haus nnd Herde boten, wurde herbeigeschafft, um den Gastfreund zu erquicken Gen 18 6 ff., der Hausherr selbst ass nicht mit den Gästen sondern stand vor ihnen, um ihnen aufzuwarten Gen 18 8[1], wie das noch heute die Scheichs der Araber vornehmen Gästen gegenüber thun (vgl. Shaw, Reisen 208, Buckingham, Mesopotamien 23, Seetzen I 400, Lane II 116). Der Gastfreund steht unter dem Schutze seines Gastgebers, der ihn unter Umständen mit seinem Leben vertheidigt und die grössten Opfer bringt Gen 19 6 Jdc 19 23, Verletzung des Gastes war höchster Frevel, der die Rache herausforderte Gen 19 Jdc 19 f., vgl. Russel, Naturgesch. von Alep., I 334, Volney, R. I 314, Seetzen II 67 346. Wer häufig dieselben Reisen nnternahm, hatte auch wohl ständige Gastfreunde, bei denen er einkehrte II Reg 4 8 10. Zur Aufnahme ganzer Karawanen scheinen schon im 7. Jahrhundert Herbergen, Karawansereien, arabisch Chane, vorhanden gewesen zu sein, vgl. Jer 9 1 41 17[2].

§ 32. Tod und Begräbniss[3].

Sobald der Tod eingetreten war, galt es als heilige Pflicht, dem Toten die Augen zuzudrücken Gen 46 4 und wahrscheinlich auch den Mund zu schliessen. Das sagt freilich nur die Mischna[4], aber wohl nur zufällig schweigt das A. T. darüber: beides hat den-

[1] „Ich bin der Knecht der bei mir Einkehrenden, während ich doch wahrlich Niemandes Knecht bin" singt ein altarabischer Dichter, vgl. Nöldeke, BL II 298.

[2] Freilich ist der Text von Jer 41 17 nicht sicher, M. T. וילכו וישבו בגרות כמוהם wird von LXX übers.: καὶ ᾤχοντο καὶ ἐκάθισαν ἐν Γαβηρωχαμάα bezw. Γηβηρωθχαμάαμ, während Joseph. ant. 10 9 5 גדרות gelesen zu haben schcint, vgl. Graf und Scholz zu Jer 41 17.

[3] M. Geier, De Ebraeorum luctu lugentiumque ritibus ed. 3. Lips. 1683. Fr. Imm. Grundt, Die Trauergebräuche der Hebräer, Leipz. 1868. J. Lippert, Der Seelencult in seinen Beziehungen zur althebräischen Religion, Berl. 1881. Oort, de doodenvereering bij de Israeliten in Theol. Tijdschr. XV 355 ff. Stade, Geschichte Israels, I 387 ff. Fr Schwally, Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel nnd des Jndenthums, Giessen 1892. Perles, Die Leichenfeierlichkeiten des nachbiblischen Judenthums in Fränkel's Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums X.

[4] Vgl. M. Schabb. 23 5 und Gemara dazu.

selben Zweck, den Toten dem Schlafenden ähnlich zu machen. Vom Küssen der Toten berichtet Gen 50 1, aber es ist fraglich, ob das allgemeine Sitte war. Nach Act 9 37, vgl. Buxtorf, Synagoga, p. 699, wurde der Tote gewaschen, nach Mrc 16 1 Luc 24 1 Joh 12 7 19 40 gesalbt, nach Mtth 27 59 Mrc 15 46 Luc 23 53 wurde der tote Körper mit einem weissen Linnen (σινδών) umgeben, nach Joh 11 44 wurden Hände und Füsse mit Binden (κειρίαι), der Kopf mit dem Schweisstuch (σουδάριον) umwickelt. Das A. T. sagt nichts darüber, wahrscheinlich hat wenigstens betreffs der Bekleidung die ältere Zeit eine andere Sitte befolgt: I Sam 28 Jes 14 und Ez 32 27 legen die Vermuthung nahe, dass man die Gestorbenen in ihren Kleidern, die sie im Leben getragen, begrub. Nach Jer 34 5, vgl. II Chr 16 14 21 19 Jos. bell. jud. 1 33 9, wurden bei den Leichen Vornehmer Specereien verbrannt. In späterer Zeit ward es Sitte, den Toten Gegenstände, welche sie während ihres Lebens gebraucht hatten, mit in das Grab zu geben, z. B. das Tintenzeug, Schreibfeder, Schreibtafel, Schlüssel u. s. w. Bei Fürsten fügte man auch allerlei Kostbarkeiten hinzu, z. B. Herodes gab dem Aristobul feine Specereien und anderes mit Jos. ant. 15 3 4. Wenn die Nachrichten, dass Hyrkan dem Grabe Davids 3000 Silbertalente ant. 13 8 4 und Herodes bedeutenden Goldschmuck entnahm ant. 16 7 1, richtig sind, reicht diese Sitte in alte Zeit. — Die ägyptische Sitte des Einbalsamirens Gen 50 2 f. 26 lässt sich bei den Israeliten nicht nachweisen.

Man hat wohl früher[1] die Behauptung aufgestellt, dass seit den Zeiten Sauls das Verbrennen der Leichen üblich gewesen sei, aber das ist sicher falsch, sowohl I Sam 31 12 wie Am 6 10 reichen zum Beweis dieser Behauptung nicht aus, ja beide repräsentiren wahrscheinlich einen verderbten Text[2]. An zahlreichen Stellen hören wir vom Begraben der Leichen (קבר) Gen 23 19 25 9 35 8 19 Jdc 2 9 8 32 I Sam 25 1 u. s. w.; das Verbrennen von Verbrechern Lev 20 14 21 9 Jos 7 25, vgl. Dt 21 23 erscheint als schimpfliche Strafverschärfung, wie denn auch M. Aboda zara 1 3, vgl. Tacit. hist. 5 5 4 das Verbrennen als heidnische Sitte verwirft. Wie andern Völkern des Alterthums, vgl. Soph. Aj. 1156 Plut. virt. mul. p. 226 Tauchn., so war auch den Israeliten der Gedanke, unbegraben liegen zu bleiben, ein furcht-

[1] J. D. Michaelis, De combustione et humatione mortnorum apud Hebraeos (Syntagma commentatt. I 225 ff.).

[2] I Sam 31 12 ist ויספדו st. וישׂרפו zu lesen, vgl. Klostermann zu der St.; zu Am 6 10 vgl. Wellhausen, Skizzen V.

barer I Reg 13 22 14 11 16 4 21 24 II Reg 9 10 Jer 7 33 8 2 9 22 14 16 16 4 Ez 29 5 Ps 79 3 ff.; daher gestatteten die Israeliten selbst dem Verbrecher noch ein Begräbniss Dt 21 23, vgl. Jos. bell. jud. 6 7 2 4 5 2, und es galt als Pflicht eines Jeden, den am Wege liegenden Toten zu bestatten, vgl. I Reg 14 11 16 4 21 24 Jer 7 33 II Sam 21 10, vgl. Tob 1 18 2 8. Bei der Steinigung versah der über der Leiche sich bildende Steinhaufe die Stelle des Grabes Jos 7 24 ff.; bisweilen war ein solches Steinmal auch nur ein Provisorium bis zur definitiven Bestattung Ez 39 15 [1], vielleicht war das auch bei Absalom der Fall II Sam 18 17. — Der Grund einer derartigen Sorge, den Toten nicht unbestattet zu lassen, liegt nicht in der Furcht, das Land dadurch zu verunreinigen, war doch auch das Grab selbst unrein, sondern ist derselbe wie bei der Forderung, vergossenes Blut nicht unbedeckt zu lassen, vgl. Gen 37 26 Lev 17 13, denn in dem Blut ist die Seele: unbedecktes Blut schreit um Rache, vgl. Ez 24 7 Jes 26 21 u. ö. Auch Israel theilte, wie SCHWALLY a. a. O. S. 53 hervorhebt, die Vorstellung anderer Völker der alten Welt, dass die Geister der nicht Bestatteten ruhelos auf der Erde umherschweifen [2], ohne ein anderes Ziel als den Lebenden zu schaden. Durch das Begräbniss wird die Seele an den Leib gebannt, damit wird der Ruhelosigkeit der Nepheš ein Ziel gesetzt, damit sichert man sich aber auch selbst vor etwaigem Schaden.

Wie lange Zeit zwischen Tod und Begräbniss verstrich, lässt sich aus dem A. T. nicht entscheiden, weder Gen 23 2 noch Dt 21 23 sagen darüber irgend etwas: dort handelt es sich um einen besondern Fall, dass nämlich Abraham noch nicht im Besitze eines besondern Begräbnissplatzes war, zudem schliesst der Wortlaut von

[1] Noch jetzt findet sich diese Sitte der Errichtung von Steinmalen bei den verschiedensten Völkern, vgl. SCHULTENS hist. Joctan. S. 118 144. PAULUS, Neues Repertorium II 53. Itiner. Anton. M. c. 31. GUÉRIN, Voyage archéol. I S. 81. MALTZAN, Wallfahrt nach Mekka II S. 286, 345 ff. HABERLAND, Zeitschr. für Völkerpsychologie 1880 S. 289 ff. EWALD, Archeol.[3] S. 420. DILLMANN zu Jos 7 26.

[2] Vgl. Tanchuma Wajjikra 8: „Die Seelen der Gottlosen irren umher in der ganzen Welt und werden keine Stätte für ihren Fuss finden. Ihre Seele geht nicht ein zu dem Ort, der ihr bestimmt ist, von da an bis 12 Monate vergangen sind, nämlich bis der Leib verwest ist. Was thut sie? Sie geht und kommt wieder immer um das Grab herum u. s. w.“ Aber auch die Seelen der Gerechten scheiden nur ganz allmählich vom Leibe, vgl. WEBER, System der altsynag. paläst. Theol. 1880 S. 322 ff. und PERLES, Magazin für Gesch. u. Wissensch. d. Judenthums X 345 ff., 576 ff., vgl. auch H. SPENCER, Die Principien der Sociologie, deutsch von B. VETTER 1877 Stuttg. S. 193 ff.

Gen 23 keineswegs aus, dass Sara am Tage ihres Todes auch begraben wurde; hier wird verboten, dass der Gehenkte über Nacht hängen bleibe, weil er als Fluch Gottes das Land verunreinigte. Jedenfalls forderten schon die klimatischen Verhältnisse eine möglichst baldige Beerdigung, so dass die Annahme wahrscheinlich ist, dass der Tote wie noch heute meist im Orient an demselben Tage begraben wurde. Eigentliche Särge kannten die Israeliten sowenig wie die alten Araber II Reg 13 21; Gen 50 26 weist auf ägyptische Sitte. Die Toten wurden auf einer Bahre (מִטָּה, κλίνη) hinausgetragen II Sam 3 31, die später auch bisweilen kostbar geschmückt war Jos. ant. 17 8 3 bell. jud. 1 33 9.

Es war keineswegs gleichgültig, wo man begraben wurde, sondern der höchste Werth wird darauf gelegt, dass der Tote im Familiengrab „bei seinen Vätern“ begraben wird, eine Sitte, die in zahlreichen Stellen des A. T.'s berücksichtigt wird (Gen 15 15 25 8 17 35 29 47 29 f. 49 29 ff. 50 24 f. Num 27 13 31 2 Dt 32 50 II Sam 17 23 19 38 21 14 I Reg 13 22 14 31 15 8 24 22 51 II Reg 15 38 Neh 2 5 u. ö.), offenbar steht auch sie in Zusammenhang mit Israels Anschauungen über das Leben nach dem Tode: damit dass man in der Väter Grab kommt, tritt man in ihre Gemeinschaft ein, die in bezw. bei dem Grabe irgendwie lebend gedacht sind. Gewiss waren in ältester Zeit diese Familiengräber auf dem der Familie gehörigen Lande in der Nähe des Hauses oder gar in demselben, vgl. I Sam 25 1, daher finden sich die Gräber der Könige bis Ahas auf der Burg, später erscheint der Garten 'Uzza als Begräbnissort, der aber offenbar in der Nähe der Burg gelegen war[1], vgl. Ez 43 7. Gern legte man solche Gräber unter schattigen, namentlich heiligen Bäumen, Gen 35 8 I Sam 31 13 oder in Gärten an II Reg 21 18 26. Im Laufe der Zeit, namentlich mit zunehmender Bevölkerung der Städte, wird sich die Nothwendigkeit herausgestellt haben, ausserhalb der Häuser und Ortschaften zu begraben. Meist benutzte man zu Gräbern Grüfte oder Höhlen. Das Land war ja reich an natürlichen Höhlen, die oft auch den Lebenden sichere Zufluchtsstätten waren Jdc 6 2 I Sam

[1] Und zwar wohl in der Südwestecke nach Neh 3 16. Seit Manasse wird der Garten 'Uzza als Begräbnissplatz genannt II Reg 21 18 26. Wahrscheinlich hat der Redactor an diesem Begräbniss in der Nähe des Tempels Anstoss genommen und darum bei dem frommen Josia den Ort des Begräbnisses, bei Hiskia das Begräbniss überhaupt weggelassen, vgl. Bleek-Wellhausen[4] S. 242. Ezechiel tadelt scharf, dass man durch diese Begräbnisse Jahves Haus verunreinigt habe 43 7.

13 6, vgl. Jes 2 19 21 Jer 49 16. Neben diesen als Grabkammern benutzten natürlichen Höhlen, vgl. Gen 23, zu denen auch wohl alte Steinbrüche hinzutraten, vgl. BAEDEKER [3] S. 109, waren künstlich bereitete in Gebrauch, nnd zwar geschah das wohl in den meisten Fällen. Entweder wurden sie in den natürlichen Felsen gehauen Jes 22 16 oder man machte mit Steinen ausgemauerte Gruben, doch war das verhältnissmässig selten in Palästina; meist snchte man die Gräber an natürlichen Felswänden und oft in schwer zugänglicher Höhe Jes 22 16 II Reg 23 16 anzubringen; immer aber wurden sie mit Rücksicht auf die Ranbthiere durch grosse Steine sorgfältig verschlossen. Ueber die Einrichtung und sonstige Anlage dieser Gräber erfahren wir aus dem A. T. so gut wie nichts, wohl aber gewinnen wir durch die Nachforschungen der neueren Reisenden einen ziemlich genauen Einblick, wenn auch das Alter der wieder anfgedeckten Gräber nicht mit Sicherheit sich feststellen lässt. BÄDEKER-SOCIN theilt sie nach dem Vorgang von TITUS TOBLER in folgende vier Classen: „a) Senkgräber, welche nach Art unserer Gräber in den Boden der Felskammer gebaut sind, aber durch einen darüber gewälzten Steindeckel verschlossen wurden; b) Schiebgräber, viereckige Gänge von 1,8 m Länge, 0,45 m Breite und 0,45 m Höhe, meist wagerecht in den Felsen gehauene, am Boden oft mit einer Rinne versehene Stollen, in welche die Leiche wagerecht hineingeschoben wurde, wahrscheinlich die Füsse voran; c) Bank- oder Anfleggräber, an deren Wand sich meistens unter einer Wölbung eine etwa 0,60 m hohe Felsbank befindet, auf welche der Leichnam gelegt wurde; d) Trog- oder Einleggräber, in den Felsen gehauene Tröge von der Länge eines Körpers, 0,75 m über dem Boden, 0,45 m breit, bei denen nur eine Längenseite sichtbar ist und Kopf-, Fuss- und Rückenseite durch die Felswand gebildet werden.“ Hinsichtlich des Verschlusses zerfallen die Grabkammern in drei Arten: 1) solche ohne Verschluss; die Gräber, mit Steinplatten bedeckt, liegen auf einer Höhe mit dem Boden. 2) Eine Steinbank geht um das Zimmer herum; sie dient als Aufleggrab oder über ihr sind an den Wänden verschlossene Schiebgräber angebracht; der Eingang zur Grabkammer ist mit einer Steinplatte oder einem steinernen Thürchen verschlossen (meist zerstört). 3) Ein Portal mit Fries oder Giebel führt in ein Vestibulum (Vorhalle); von dieser aus tritt man durch niedrige Thürchen in verschiedene Grabgemächer der Form Nr. 2 (Palästina [3] CXXI [1]). In späterer Zeit baute man sich auch

[1] Vgl. TITUS TOBLER, Golgatha, St. Gallen 1851 und zwei Bücher Topo-

wohl prächtige Mausoleen, wie das Makkabäergrab zu Modin I Makk 13 27 ff. beweist. Uebrigens nahm man in alter Zeit in solche Familiengräber gewiss nur Familienangehörige auf: ein Fremder gehörte eben zu einer andern Cultgenossenschaft und hatte in der Gemeinschaft der Ahnen keine Stelle [1]. Erst in späterer Zeit, als der Jahvismus allmählich die alten Vorstellungen völlig verdrängt hatte, nahm man unter besondern Umständen einen Fremdling auf Gen 23 6 II Chr 24 16 Mtth 27 60. Für Besitzlose II Reg 23 6 Jer 26 23 und für Pilger Mtth 27 7 hatte man Massengräber bezw. öffentliche Begräbnissplätze, dorthin kamen auch die Verbrecher, vgl. Jer 26 23 Jes 53 9 I Reg 13 22. Da die Gräber der Ahnen in alter Zeit Cultusstätten und als solche heilig waren, so begreift es sich, dass auf dem Grabe des Rahel sich eine Masseba findet Gen 35 20; ja wahrscheinlich beruht die Heiligkeit mancher alten Cultusstätte darin, dass sie Grabstätten von Heroen waren, vgl. Hebron Gen 23 25 9 49 31; — Sikem Jos 24 32; Kadesch Barnea Num 20 1; das Grab der Debora war unter einem heiligen Baum bei Bethel Gen 35 8 [2]. In späterer Zeit, als die Gräber, weil eben zu einem andern Cultus in Beziehung stehend, für unrein angesehen wurden, kam die Sitte auf, in jedem Jahre nach der Regenzeit die die Gräber verschliessenden Steine neu zu übertünchen, um so schon von weitem das Grab kenntlich zu machen und die Vorübergehenden vor etwaiger Verunreinigung zu bewahren, vgl. Mtth 23 27.

§ 33. Die Trauergebräuche.

Verbreitete sich die Nachricht vom Tode eines Verwandten oder Angesehenen, so zerriss man seine Kleider II Sam 1 11 und gürtete den Sack um II Sam 3 31 21 10, das gewöhnliche Trauergewand Am 8 10 Jer 6 26 48 37 u. ö. Das letztere wird meist als ein eng anliegendes Gewand etwa in der Form eines aufgeschnittenen Korn-

graphie von Jerusalem, II 227 ff. Robinson II 175 ff. Vgl. auch die Pläne der bei Jerusalem entdeckten Gräber bei Bädeker [2] S. 90 ff.

[1] Schwally S. 56 macht mit Recht darauf aufmerksam, dass wenn man althebräische Grabinschriften finden würde, dieselben gewiss nicht anders lauten würden wie z. B. die nabatäischen in el-Ḥigr, el-'Öla oder Teima: es wird der Fluch über jeden ausgesprochen, der einen nicht dazu Berechtigten in solchem Grabe bestattet, vgl. J. Euting, Nabatäische Inschriften aus Arabien, Berlin 1885 Nr. 2 und Inschrift Eschmunazars Zz. 3 ff.

[2] Dasselbe treffen wir bei den alten Arabern, vgl. Wellhausen, Skizzen III 163.

sackes gefasst[1], wahrscheinlich aber war es ursprünglich nichts anderes als ein Lendentuch, so begreift sich am ehesten das für das Anlegen desselben gebrauchte חגר Jes 3 24 15 3 22 12 Jer 6 26 u. ö. wie auch die Angabe, dass es um die Hüften gelegt wird Gen 37 34 Am 8 10 Jes 20 2 Jer 48 37 u. ö. Die Bedeutung dieses Sackes festzustellen, ist nicht ganz leicht. SCHWALLY weist darauf hin, dass der Sack I Reg 20 30 ff. als Zeichen der Unterwürfigkeit bezw. der Armseligkeit in Betracht komme, während er als Prophetentracht Jes 20 wohl heiliges Gewand sei, beides lasse sich daher erklären, dass veraltete im Aussterben begriffene Trachten — und der Sack war wahrscheinlich Israels Tracht in vorhistorischer Zeit — sich noch lange halten einerseits als Trachten der niederen Volksschichten, der Armen und Sklaven, andrerseits als heilige Trachten, die man bei besonderen Anlässen, z. B. Bittgängen, Wallfahrten u. s. w. trägt[2]. Ob das Zerreissen des Kleides ursprünglich mit dem Anlegen des Trauergewandes in ursächlichem Zusammenhang steht, ist fraglich, beides wird freilich öfter neben einander genannt Gen 37 34 II Sam 3 31 II Reg 6 30 19 1; Jes 32 11 scheint für solchen Zusammenhang zu sprechen; man müsste dann annehmen, dass die von Trauer Erfüllten in ihrem dem Orientalen eigenthümlichen leidenschaftlichen Schmerze nicht dazu kamen, die Kleider ruhig abzulegen, sondern sie sich abrissen (was in der That קרע sein kann). Später wurde es freilich üblich, das Kleid nur eine Hand breit am Schlitz vorn an der Brust einzureissen[3]. Bei den Arabern fand sich auch die Sitte, zum Ausdruck des Schmerzes sich aller Kleider zu entledigen und ganz nackt zu gehen[4]; für Israel haben wir keine völlig sichern Zeugnisse: Micha 1 8 ist freilich von ערום ויחף die Rede, aber Job 22 6, vgl. Ascensio Jesajae ed. Dillm. 2 10, lassen darüber keine Zweifel, dass ערום auch den nothdürftig, d. h. nur mit der כתנת bezw. dem שק Bekleideten bezeichnet[5]. Jes 20 2 3 ist gleichfalls nicht zu verwerthen, weil es sehr fraglich ist, ob beide Verse aus derselben

[1] Vgl. F. J. GRUNDT, Die Trauergebr. der Hebräer S. 58. KAMPHAUSEN, HbA. S. 1320.

[2] Vgl. SCHWALLY, Leben nach dem Tode S. 11 f. ZATW. XI 173 ff.

[3] Vgl. Othonis lexicon rabbino-philolog. p. 316. Die Perser zerreissen noch heute ihre Kleider vom Hals bis auf den Gürtel herab, vgl. CHARDIN, Reisen VI S. 250.

[4] WELLHAUSEN, Skizzen III 107, 159 f.

[5] SCHWALLY beruft sich mit Unrecht auf Mich 1 11 עריה בשת, wir haben hier zweifellos einen verderbten Text vor uns, LXX hatte בשת nicht, vgl. WELLHAUSEN zu d. St. Siehe auch § 20, S. 123.

Feder stammen[1]. Zum Zeichen des Schmerzes bestreute man auch wie bei andern Völkern, z. B. Arabern (WELLHAUSEN, Skizzen, III 160), sein Haupt mit Staub oder Asche: so hat der Bote, welcher die Nachricht vom Tode Sauls bringt, Erde auf seinem Haupte II Sam 1_{2}, vgl. Mich 1_{10}. Tamar streut Asche auf ihr Haupt II Sam 13_{19}, vgl. Jer 6_{26} Ez 27_{30} Esth 4_{1} Job 42_{6}. W. R. SMITH (Rel. of the Sem. 413 f.) nnd SCHWALLY (S. 15) haben vermuthet, dass vielleicht der Staub ursprünglich vom Grabe und die Asche von den Totenbränden (II Chr 16_{14} 21_{19}) gewonnen sei. Als Zeichen der Trauer und des Schmerzes wird Hos 7_{14}[2] I Reg 18_{28} Jer 41_{5} 47_{5} das Einschnittemachen erwähnt, das Jer 16_{6} Dt 14_{1} ff. Lev $19_{27\ 28}$ in Beziehung zur Totentrauer gesetzt wird. DILLMANN siebt als Grund des in den letzteren Stellen ausgesprochenen Verbotes das an, dass diese Verstümmelungen als Entstellung des von Gott geschaffenen Leibes und als zu enge Verflechtung in die Gemeinschaft des Toten betrachtet seien. Aber mit Recht ist dem gegenüber geltend gemacht, dass jener erste Gedanke von der Erschaffung des menschlichen Leibes durch Jahve durchaus nicht im eigentlichen Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins Israels steht, dass ferner die Thatsache, dass diese Sitte auch bei andern Völkern vorkommt, so nicht ihre Erklärung findet[3]. Die Dt 14_{1} gegebene Motivirung des Verbotes: „denn du bist ein Jahve deinem Gott heiliges Volk" lässt vielmehr vermuthen, dass es sich hier um eine mit dem Jahvismus unverträgliche kultische Sitte handelt, eine Anschauung, welche in der That durch I Reg 18_{28} bestätigt wird, wo dies Einschnitte machen von den Priestern des Baal erzählt wird. Hier kann es sich aber offenbar nur um Totencultus handeln, der einst im alten Israel eine Rolle gespielt hat; man wollte durch solche Selbstpeinigungen die Geister der Toten sich geneigt machen[4]. Ist das richtig, dann fällt von hier aus auch Licht auf die andere Dt 14_{1} verbotene Trauersitte, Kopf- und Bartbaare zu scheeren: auch dies Verbot wird auf gleiche Weise wie jenes begründet, daher wird es sich auch hier um eine cultische Sitte, die ursprünglich nichts anderes als ein

---

[1] Vgl. DUHM zu Jes 20_{2}.

[2] Nach dem auf Grund der LXX berichtigten Text ist יתגודדו st. יתגוררו zu lesen.

[3] Vgl. Philister Jer 47_{5}. Moabiter Jer 48_{37}. Babylonier und Armenier Xenoph. Cyrop. $3_{1\ 13}$ $3_{3\ 67}$. Scythen Herod. 4_{71}. Römer Quinctil. decl. 10_{5}.

[4] Vgl. H. SPENCER, Die Principien der Sociologie, deutsch von B. VETTER, I Stuttg. 1877, S. 203 ff.

den Toten gebrachtes Haaropfer war, handeln. Auch bei andern Völkern finden sich solche Haaropfer, z. B. bei den Aegyptern, den Arabern, den Griechen u. a., es ist daher durchaus begreiflich, dass auch Israel diese Sitte hatte und nichts liegt näher als sie hier ebenso wie bei andern Völkern, die Totencultus haben, zu erklären [1]. Aus Am 8_{10} Jes 3_{24} 22_{12} Mich 1_{10} Jer 16_{6} 41_{5} wissen wir, dass man nicht immer in Israel sich ablehnend dieser Sitte gegenüber verhielt. Was es mit dem Verhüllen des Hauptes im Schmerz nnd der Trauer auf sich hat, vgl. II Sam 15_{30} Jer 14_{3} Esth 6_{12}, ist nicht sicher zu bestimmen. KAMPHAUSEN sieht darin ein Sinnbild des Bestrebens, in seinem Schmerze allein zu sein (HbA. S. 1686), aber das entspricht offenbar mehr unserer Art der Empfindung als der des Orientalen, grade Totenklagen und -feiern wurden in grösserem Kreise vollzogen; ebenso wenig kann dadurch das Verlangen, nicht sprechen zu müssen, angedeutet sein, woran man besonders bei der Verhüllung des Kinnes bezw. des Lippenbartes gedacht hat (vgl. SMEND zu Ez 24_{17}), grade der Orientale kennt nicht den stummen Schmerz, sondern die Empfindungen der Freude wie des Schmerzes thun sich in lauten Aeusserungen kund. SCHWALLY erinnert daran, dass Elia, als ihm Gott am Horeb erscheint, sein Haupt verhüllt I Reg 19_{13}, wie an den damit in Zusammenhang stehenden Glauben, dass dem Menschen der Anblick des Heiligen verderblich ist Gen 19_{17} 16_{13} Ex 3_{6} 19_{21} 33_{20} Jes 6. Vielleicht liegen ähnliche Motive auch dieser Trauersitte zu Grunde: es ist ein Ausdruck der Scheu und Ehrfurcht vor dem Toten. Es sei hier als Analogie an die von einzelnen Arabern erzählte Sitte erinnert, welche sich verhüllten, um sich vor dem bösen Blick zu schützen, vgl. WELLHAUSEN, Skizzen, III 146. Von diesem Gesichtspunkt aus, die Ehrfurcht vor dem Toten zu bezeigen, begreift sich

---

[1] Vgl. HERMANN, Gottesdienstl. Alterthümer[2] S. 140 143. Bei den Arabern wissen wir freilich nur von einem Haarscheeren der Weiber, das aber auch hier den Charakter eines Haaropfers für den Toten angenommen zu haben scheint, WELLHAUSEN, Skizzen, III 161, vgl. W. R. SMITH, Rel. of the Sem., S. 304 ff., STADE, Gesch. Isr., I 389 f., OORT, Theol. Tijdschr., XV S. 356. Wenn DILLMANN zu Dt 14_{1} f. das dort sich findende שים קרחה gegen die oben geltend gemachte Anschannng in's Feld führt, so hat SCHWALLY S. 17 mit Recht dem gegenüber bemerkt, dass dieser in der That auffallende Ausdruck sich einfach daraus erklärt, dass man in der späteren Zeit den ursprünglichen Sinn der Sitte nicht mehr verstand, nur das Bewusstsein hatte sich erhalten nnd wurde durch die Berührung mit andern Völkern genährt, dass es sich hier um eine ausserisraelitische, im Grunde mit dem Jahvismus unverträgliche, Sitte handelt.

auch die Sitte, die Sandalen auszuziehen II Sam 15 30 Ez 24 17, vgl. Ex 3 5 f. Jos 5 15. Wie der II Sam 13 19 berichtete Gestus, die Hand auf das Haupt zu legen, zu deuten ist, wissen wir nicht; Kamphausen (HbA. 1685) sieht darin ein Sinnbild, dass schwerer Kummer auf demselben laste, eine Deutung, die wesentlich aus unserer Art zu denken und zu empfinden herausgewachsen ist. — Derartige Trauergebräuche waren gewöhnlich zugleich von lauten Ausrufen des Schmerzes begleitet: die Angehörigen riefen ihr „Wehe, wehe“ (הוֹ הוֹ, daher נָהָה die Totenklage anstimmen) und unter Wehklagen geleiteten sie die Leiche zum Grabe II Sam 3 31 ff., vgl. Jer 31 21 Ez 39 15 Job 21 32, häufig begleitet von professionellen Klageweibern bezw. -männern[1], welche die in eigenartigem Rhythmus verlaufenden und nach feststehender Melodie zu singenden Klagelieder (קִינָה) ertönen liessen[2], wie das noch heute in der Umgegend von Damaskus, im Haurân u. s. w. Sitte ist[3]. Nach Mtth 9 23 begleitete die Flöte solche Klagegesänge; M. Kelim 16 7 wird das Instrument רביעית של אילת genannt, ein, wie die Gemara erklärt, hohles viereckiges Instrument, an welchem runde hölzerne Kugeln befestigt waren, welche einen hellen Ton von sich gaben, wenn das Instrument mit dem Plectrum geschlagen wurde[4]. In ausdrücklicher Weise wird auf die Totenklage Zach 12 10—15 Rücksicht genommen und zwar so, dass gar keine Rede davon sein kann, dass es sich um den natürlichen Ausbruch des Schmerzes handeln kann, vielmehr ist die Stelle nur begreiflich, wenn wir an die cultische Totenklage denken, welche die einzelnen gentes gesondert halten.

Ueber die im Trauerhause gehaltenen Totenmahlzeiten haben wir die ausführlichste Nachricht in Jer 16 5 ff. Danach kann darüber kein Zweifel sein, dass den Toten das Brot gebrochen, vgl. Dt 26 14, und der Becher gereicht wurde, denn da v. 5 Subject die Trauernden, Object aber die Toten sind, im Folgenden aber weder ein Subject noch ein Object neu eingeführt wird, so kann das auch

---

[1] הַמְקוֹנְנוֹת Jer 9 16 f. יוֹדְעֵי נֶהִי Am 5 16, vgl. Wellhausen, Skizzen, III, 160 und die Kauwâla im heutigen Damaskus, welche aus dem Stegreif das Klagelied singt, das sich über 7 Tage täglich 2 Stunden ausdehnt.

[2] Vgl. über den Bau der Ḳinastrophe besonders Budde, ZATW. 1882 1 ff. 1883 299 ff.

[3] Vgl. Wetzstein in Bastian's Zeitschr. für Ethnologie 1873 S. 270 ff. „die syrische Dreschtafel“ und S. 294 ff. die „Tafel als Paradebett“; vgl. auch Niebuhr, Reisen, I S. 186, Shaw, Reisen, S. 211 f.

[4] Vgl. Geier, De Ebr. luctu Lips. 1683, p. 80. Prokesch, Erinnerungen an den Orient I S. 93, 103, 130, Lane III 146 ff.

in v. 7 nicht anders sein. Demnach ist es also bei den Trauermahlzeiten wie bei den Opfermahlzeiten Jahves: wie Jahve bei jeder Opfermahlzeit sein Theil empfängt, so auch der Tote [1]. Verwandt damit ist die andere Sitte, den Toten Speise und Trank auf das Grab zu stellen [2], welche der Siracide 30 18 ff. verspottet, vgl. Tob 4 17. Ohne Zweifel haben wir es hier mit einer alten bei den verschiedensten Völkern sich findenden Sitte zu thun, denn sie geht von derselben Voraussetzung wie verschiedene andere Trauergebräuche aus, dass nämlich die Toten noch irgend wie lebten, nnd dass es möglich und nothwendig ist, sie in einem dem Opfernden günstigen Sinne zu beeinflussen. Wie lange freilich sich diese Bedeutung dieser Sitten erhalten hat, lässt sich nicht bestimmen, zur Zeit des Siraciden ist offenbar jedes Bewusstsein davon geschwunden, daher tritt auch allmählich eine Umbildung ein: aus den Totenopfern werden Speisen, die den Hinterbliebenen nach der Beerdigung von Verwandten und Freunden in das Haus geschickt oder auf den Gräbern verzehrt werden [3]. Als Opfer sind offenbar auch die Specereien zu betrachten, die nach Jer 34 5 II Chr 16 14 verbrannt wurden, und ebenso sind wohl ursprünglich die Kostbarkeiten zu beurtheilen, welche man den Toten mit in das Grab gab, vgl. Jos. ant. 13 8 4 16 7 1. — Welche Bedeutung das Trauerfasten gehabt hat, lässt sich mit den uns überkommenen Mitteln kaum noch feststellen. Da man sonst wohl fastet, um die Gottheit wieder gnädig zu stimmen, damit sie ablasse von ihrem Zorn, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass auch dies Fasten keine andere Bedeutung gehabt hat, aber es wandte sich nicht an Jahve, sondern an die Toten, so dass es also analog wäre der Sitte, sich Einschnitte zu machen. SCHWALLY meint eine Bestätigung dafür in Zach 7 1 ff. gefunden zu haben, wo der Pro-

---

[1] Vgl. OORT, Theol. Tijdschr., XV 354 ff. STADE, Gesch. Israels, I 389 f. 425. HALÉVY, Mélanges de crit, S. 371. SCHWALLY a. a. O. S. 21 ff. Vgl. auch den Aufsatz von CORNILL, ZATW. XI 15 ff., wo die Vermuthung ausgesprochen ist, dass Gen 35 8 14 Theile desselben versprengten eratischen Blockes sind, so dass also hier von der über dem Grabe der Debora errichteten Masseba nebst einem Trankopfer die Rede war. Der Vers wäre also ein Beweis für die Libation als Totenopfer bei den alten Israeliten.

[2] Noch bis in unsere Zeit reicht diese Sitte auch bei den christlichen Völkern, z. B. an den Gräbern der russischen Kaiser kann man Schüsseln mit Reis, Zucker und Pflaumen erblicken, vgl. christl. Welt 1891 S. 530.

[3] Vgl. MOR. KLOTZ in seiner Ausgabe von אבל רבתי (1890) S. 31 Anm. 1. J. C. G. BODENSCHATZ, Aufrichtig Teutsch redender Hebräer. Frankf. u. Leipzig 1756 IV 172, 178 f.

phet im Namen Jahves negirt, dass die Exulanten ihm an den grossen Gedenktagen des nationalen Unglücks gefastet haben, aber der Schluss dass der Gegensatz der sei: nicht Jahve, sondern den Toten, folgert mehr, als erlaubt ist.

Ebenso wenig sind wir in der Lage, über die verschiedenen Grade der Trauer in alter Zeit [1] etwas aussagen zu können. In Jer 16 7 ist von Totenopfern an Vater und Mutter die Rede, während David nach dem Tode seines ersten Kindes von der Batseba weder trauert noch fastet II Sam 12 15 ff. [2], vielleicht liegen in diesen Stellen gewisse Unterschiede angedeutet.

Kap. 3.

Maasse, Gewichte, Geld- und Zeitrechnung.

§ 34. Längenmaasse [3].

Allen metrologischen Systemen liegt das Längenmaass zu Grunde, welches, wie das aus den Namen der einzelnen Maasse: Elle, Spanne, Finger, Fuss u. s. w. hervorgeht, von dem menschlichen Körper entlehnt ist. Da dieses dem menschlichen Körper entlehnte Maass aber

[1] Die spätere Zeit unterscheidet verschiedene Grade der Trauer, je nach dem Lebensalter, vgl. Ebel Rabbati § 1 2. Perles in Monatsschrift X S. 379.

[2] Freilich wundern sich die Höflinge über Davids Verhalten, aber das wird ebenso wenig historisch sein, wie Schwally S. 35 meint, wie der Spott Mikals über den vor der Lade tanzenden David II Sam 6 14 20 ff. Die eigenthümliche Form der Ueberlieferung sei so zu Stande gekommen, dass die Discrepanz zweier Zeitalter sich in den Berichten abgelagert habe.

[3] Vgl. A. Böckh, Metrologische Untersuchungen, Berlin 1838. E. Bertheau, Zur Geschichte der Israeliten, Göttingen 1842. O. Thenius in Stkr. 1846, S. 73 ff., 297 ff. J. Oppert, L'Étalon des mesures Assyriennes, Paris 1875. J. Brandis, Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen, Berlin 1866. B. Zuckermann, Das jüdische Masssystem und seine Beziehungen zum griech. und römischen, Breslau 1867. R. Lepsius, Die babylonisch-assyrischen Längenmasse nach der Tafel von Senkereh, Berlin 1877, vgl. Mittheil. d. Berl. Akad. 1882, Nr. 39 45. Aeg. Zeitschr. I, 6 ff. Längenmaasse der Alten 1884. F. Hultsch, Griech. und röm. Metrologie. Zweite Bearbeit., Berlin 1882. C. F. Lehmann, Altbabylonisches Mass und Gewicht und deren Wanderung, Berlin. anthrop. Ges. 1889, S. 245 ff. — Ueber das babylonische metrische System und dessen Verbreitung. Verh. der physik. Ges. zu Berlin 1889, S. 81 ff. — Metrologische Studien im britischen Museum. Verh. der Berl. anthrop. Ges. 1891, S. 515 ff. — Das altbabylonische Mass- und Gewichtssystem als Grundlage der antiken Gewichts-, Münz- und Maasssysteme, Leiden 1893. H. Nissen, Griechische und römische Metrologie, München 1892.

nicht immer dasselbe ist, so bedarf es einer künstlichen Normirung, welche durch Gesetz oder Sitte allgemein anerkannt ist, um wirklich brauchbar zu sein.

Wie der übrige Orient, so entnehmen auch die Israeliten dem Unterarm, von der Spitze des Ellenbogens bis zur Spitze des Mittelfingers, ihre Maasseinheit; sie theilen dieses Maass in Hand- und Fingerbreiten ein, der Fuss als Maasseinheit ist ihnen fremd. Von grösster Bedeutung für die Bestimmung der hebräischen Elle (אַמָּה) ist für uns Ezechiel, der als Maassstab für den von ihm geschauten Tempel eine Elle und eine Handbreite angiebt, vgl. 40 5 43 13[1]. Ohne Zweifel folgt aus dieser Stelle, dass zur Zeit des Ezechiel nach einer kleineren Elle gerechnet wurde als der für seinen Tempelbau in Aussicht genommenen, welche offenbar sich mit der des salomonischen Tempels deckt[2] d. h. die alte grössere Elle war zur Zeit des Ezechiel durch eine kleinere verdrängt, und unter der Annahme, dass diese gewöhnliche Elle sechs Handbreiten (טֶפַח) oder zwei Spannen (זֶרֶת) zu je drei Handbreiten zu je vier Fingerbreiten (אֶצְבַּע) umfasste, was durch die Analogie des ganzen Orients nahegelegt wird, würde die grosse zur kleinen Elle sich wie 7 zu 6 verhalten. Wie die Siloahinschrift zeigt, rechnete man übrigens schon lange Zeit vor Ezechiel nach einer solchen kleineren Elle[3].

Leider fehlt es uns innerhalb des Alten Testaments an Angaben, um die Grösse der Elle nach unserem Maasse zu bestimmen. Auch in der Tradition der Juden fehlt es an einem brauchbaren Anhalt dazu[4]. Es bleibt uns kein anderer Weg als der, die Maasse der

---

[1] Aus dem Dt 3 11 sich findenden אַמַּת אִישׁ und der Thatsache, dass Ezechiel nach einer besondern Elle den neuen Tempel gebaut wissen will, hat man auf den Unterschied einer heiligen und gemeinen Elle geschlossen, aber dazu giebt das A. T. keinen Grund: אמת איש ist nichts als die gewöhnliche Elle, vgl. Jes 8 1, an deren Stelle später eine kleinere trat.

[2] Auch der Verf. der Chron. lässt den salomonischen Tempel nach „einer Elle nach altem Mass" erbaut sein, vgl. II Chr 3 3 und I Reg 6 2.

[3] Vgl. ZDMG. XXXVI 725 ff.

[4] Vgl. Hultsch S. 437 ff. Hultsch hat treffend die Unhaltbarkeit der Versuche, die hebräische Elle auf Grund der rabbinischen Angabe, dass eine Fingerbreite = 7 nebeneinandergelegten Gerstenkörnern sei, zu berechnen, vgl. Boekh S. 267 ff., oder dabei von dem Hohlmass auszugehen, nachgewiesen. Nicht minder verfehlt ist der Versuch von Thenius, der von der Bestimmung des Log nach Eiern, der Berechnung des ehernen Meers und der Fixirung der Elle nach Gerstenkörnern ausgieng, drei völlig unsicheren Voraussetzungen, durch deren Combination mit der ägyptischen Elle er zu 483,9 Millim. als Maass der hebr. Elle kam.

Aegypter und der Babylonier d. h. jener beiden Culturvölker, mit denen die Israeliten im Verkehr gestanden und von denen sie wie überhaupt die Bewohner Syriens Beeinflussung erfahren haben, heranzuziehen.

Das älteste und wichtigte Zeugniss für die Bestimmung des altbabylonischen Längenmaasses ist der auf einer Statue des Königs Gudea angebrachte Maassstab, welcher in Telloh in Südbabylonien gefunden ist[1]. Derselbe ist in 16 (15) kleinere Einheiten abgetheilt, die 16,5—16,6 mm gross sind, und bietet ausserdem verschiedene Unterabtheilungen dieses kleineren Maasses. Diese kleinere Einheit von 16,5—16,6 mm entspricht ohne Zweifel der Fingerbreite, welche im ganzen Alterthum als Einheit festgehalten ist. Nach dem Princip des Sexagesimalsystems wäre die nächst höhere Einheit 16,5 bezw. 16,6 × 60 d. h. 995—996 mm = 60 Fingern = 2 Ellen. Damit stimmt das Mass der babylonischen Ziegel, welche die Grösse eines Quadratfusses haben und mindestens 330 mm messen[2]. Ist das Verhältniss von Fuss zu Elle bei den Orientalen dasselbe wie in den classischen metrologischen Systemen, nämlich 2 : 3, so liesse das auf eine Elle von ungefähr 495 mm schliessen, d. h. etwa die Hälfte der Elle des Gudea. Es hat demnach bei den Maassen zwei Systeme gegeben, welche sich zu einander verhalten wie 1 : 2. Das beweist ausdrücklich die Tafel von Senkereh, welche eine Uebersicht der babylonischen Längenmaasse in ihrer Stufenfolge giebt. Es gab ein System, in welchem die Elle, die Ruthe (Ḳanu = 6 Ellen) und das Sechzigfache des Ḳanu keinen Platz haben, sondern nur das doppelte dieser Maasse, daneben aber kennt die Tafel auch die Elle, Ḳanu u. s. w. als Einheiten.

Neben dieser gewöhnlichen Elle von etwa 495 mm = 120 Linien gab es aber auch eine „königliche Elle", welche 200 Linien umfasst: 550 mm, und welche zum babylonischen Fuss sich wie 5 : 3 verhält. Wahrscheinlich ist diese aus einer Concession an das Decimalsystem zu erklären, insofern sich ein Mass von 100 Linien = 275 mm bildete, dessen doppeltes die Elle von 550 mm ist. Dieser Maassstab 3 : 5 tritt uns bei den assyrischen und babylonischen Bauten entgegen, wie Oppert nachgewiesen hat.

Mit dieser babylonischen königlichen Elle hat man bis in die neueste Zeit meist die ägyptische königliche Elle gleichgesetzt,

[1] Vgl. Erneste de Sarzec, Découvertes en Chaldée pl. 15.
[2] Vgl. Étalon des mesures Assyriennes S. 16.

denn auch die Aegypter hatten eine doppelte Elle: eine grössere, die „königliche“ und eine kleinere. Nach verschiedenen uns erhaltenen Maassstäben mit genauer Eintheilung und aegyptischen Inschriften war die kleinere Elle in 6 Handbreiten zu 24 Fingerbreiten, die grössere königliche in 7 Handbreiten zu 28 Fingerbreiten eingetheilt, die letztere misst 527 mm, die erstere 450 mm. Die Gleichsetzung der babylonischen und ägyptischen Elle ist demnach verkehrt, sie verhalten sich vielmehr wie 11 : 10 bezw. 22 : 21.

Angesichts der Thatsache, dass die babylonische Cultur schon in der vorisraelitischen Zeit einen bestimmten Einfluss auf Syrien ausübte und dass die sonstigen Maasse Syriens aus Babylonien stammen, hat man wohl gemeint, auch diese Längenmaasse seien aus Babylonien entlehnt. Setzen wir demnach die alte hebräische Elle mit der des Gudea gleich also = 495 mm, so würde die kleine Elle 424—425 mm betragen haben, ein Maass, das sich sonst nicht nachweisen lässt, die kleine phönicische Elle mit 412,5 mm käme ihr noch am nächsten. Da nun die beiden ägyptischen Ellen sich zu einander genau ebenso verhalten wie die hebräischen, nämlich wie 6 : 7, da wir dieselbe Eintheilung in 24, nicht wie bei den Babyloniern in 30 Fingerbreiten haben, so scheint die Annahme aegyptischen Einflusses näher zu liegen, ja diese Frage würde mit Sicherheit zu Gunsten Aegyptens entschieden werden müssen, wenn die auf der Siloahinschrift sich findende Angabe, dass der Kanal 1200 Ellen lang ist, im Wesentlichen richtig ist und hier nicht eine runde Zahl vorliegt. Da nämlich nach der genauen Messung Conders der Kanal 537,60 m lang ist, so ergäben sich für die Elle etwa 448 mm, vgl. ZDMG. XXXVI, S. 744[1]. Da jedoch die Israeliten wie die Babylonier die Ruthe קָנֶה kennen = 6 Ellen — allerdings finden wir sie erst bei Ezechiel ($40_{3\,7\,8}$ 41_{8}) — so wird sich babylonischer Einfluss nicht ganz lengnen lassen. Die Aegypter kennen nämlich nur ein Klafter zu 4 Ellen, das sich im A. T. nie findet, sowenig wie das Vielfache davon.

Ob sich im A. T. bestimmte Wegmaasse fanden, ist fraglich. Die Gen 35_{16} 48_{7} 2 Reg 5_{19} erwähnte „Feldstrecke“ (כִּבְרַת הָאָרֶץ) wird von der Pesch. durch Parasange wiedergegeben. Desshalb haben einige an die persische Parasange gedacht, welche 5,67 km beträgt;

[1] Ist die spätere Elle = 450 mm; so würde also die alte 525—527 mm sein. Nach genau diesem Maass: hebr. Elle = 525 mm erwiesen sich die hauptsächlichsten Dimensionen eines althebräischen alten Grabes, das in neuerer Zeit aufgedeckt wurde, vgl. Revue archéologique, nouv. série 1886 XIV p. 225 ff.

Hultsch hat das Maass mit dem aegyptischen σχοῖνος zusammengestellt, welcher = 4 μίλια = 6,3 km beträgt. Vielleicht ist es aber überhaupt kein festes Maass. Das gilt auch wohl von dem II Sam 6 13 erwähnten Schritt (צַעַד).

In Ex 3 18 5 3 u. a. ist von Tagereisen (דֶּרֶךְ יָמִים) die Rede, auch dieses Maass lässt sich nicht genau bestimmen. Nach Herod. 5 53 betrug der Tagemarsch bei den Persern 150 Stadien d. i. gegen 8 Stunden, nach 4 101 200 Stadien d. i. 10 Stunden, bei den Römern 160 Stadien. Auch heute pflegen 4—8 Stunden einen Tagemarsch zu bilden[1]. Der im N. T. (Act 1 12) erwähnte Sabbathweg (σαββάτου ὁδός) findet sich im A. T. nicht. Er entspricht wahrscheinlich dem ägyptischen Maass von 1000 Doppelschritt, ist doch noch im Talmud die Tradition erhalten, dass der Sabhathweg 2000 Schritt betragen habe[2]. Wenn derselbe sonst freilich auf 2000 Ellen angegeben wird[3], so ist dabei zu bedenken, dass im Talmud Schritt und Elle ganz gewöhnlich gleich gestellt werden[4] und dass der Sabbathweg מִיל genannt wird, der offenbar dem Philetarischen μίλιον = 3000 Ellen entspricht.

Als Flächenmaass kommt im A. T. nur das Joch (צֶמֶד) vor I Sam 14 14 Jes 5 10 d. h. ein Stück Land, das man in einem Tag mit einem Joch Ochsen (צֶמֶד) pflügen kann. Vielleicht ist צמד mit der ägyptischen ἄρουρα zusammenstellen, welche 100 königliche Ellen in's Geviert d. i. 0,2756 ha umfasste[5]. Wie man in alter Zeit nach „Joch" (צֶמֶד) maass, so bestimmen ganz ähnlich heute die Fellachen Palästinas ein Stück Land nach fäddân, vgl. ZDPV. IV 79.

§ 35. Hohlmaasse.

Die Hohlmaasse scheiden sich in solche für Trockenes und solche für Flüssigkeiten.

1. An Hohlmaassen für Trockenes werden im A. T. erwähnt:

a. Das Ḳab (קַב), das im A. T. nur 2 Reg 6 25 als Maass für Trockenes erwähnt wird, aber nach späteren Angaben[6] auch Maass

---

[1] Vgl. die Angaben bei Sprenger, Post- und Reiserouten des Orients, Leipz. 1864 S. XXVI und Renner, Paläst., S. 21 f.

[2] Vgl. Zuckermann S. 28.

[3] Vgl. Zuckermann S. 27 und Jos. ant. 20 8 6.

[4] Vgl. Zuckermann S. 27 f.

[5] Vgl. Hultsch S. 356.

[6] Vgl. Hultsch S. 451: bei Photius μέτρον σιτικόν, bei Hesychius μέτρον σιτικὸν καὶ οἰνικόν.

für Flüssigkeiten. Im N. T. ist vom Viertel Ḳab die Rede, ebenso im Talmud, der auch das Achtel kennt. Josephus (ant 9 4 4) giebt ¼ Ḳab durch ξέστης wieder, so dass also das Ḳab = 4 Log war (das sich freilich nur von Flüssigkeiten gebraucht findet), womit die Bemerkung des Talmud stimmt, dass Ḳab = ⅙ Sea und ⅓ Hin war[1].

b. Das ʿOmer, das als Maass für Getreide Ex 16 16 u. ö. erscheint und Ex 16 36 als 1/10 Epha bestimmt wird, so dass es sich also mit עִשָּׂרוֹן Lev 14 10 23 13 17 deckt, das Num 28 5 15 4 LXX ausdrücklich als Zehntel des Epha bezeichnet wird. Damit stimmt die Bemerkung des Epiphanius, der γομορ auf 7 ⅕ Sextare festsetzt, während Josephus ant. 3 6 6 irrig 7 attische Kotylen als Grösse des ʿOmer angiebt.

c. Das Seâ (סְאָה) erscheint Gen 18 6 I Sam 25 18 2 Reg 7 1 16 als Maass für Trockenes. Nach den LXX (vgl. ihre Uebersetzung von סאה durch μέτρον mit Jes 5 10, wo איפה durch τρία μέτρα wiedergegeben ist) betrug das Sea ⅓ Epha; damit stimmt die Ueberlieferung des Talmud[2], der es übrigens auch als Maass für Flüssigkeiten kennt; Josephus ant 9 4 5 bestimmt σάτον (סאה) auf 1 ½ modius = 24 Sextaren, was auf dasselbe herauskommt.

d. Das Ephâ (אֵיפָה) erscheint im A. T. am häufigsten, vgl. Jdc 6 19 Am 8 5 Jes 5 10 Zch 5 6ff. Lev 19 36 und ist zu allen Zeiten in Gebrauch gewesen. Nach Ez 45 11 deckt sich das Epha mit Bat, dem Einheitsmaass für Flüssigkeiten, vgl. auch Jes 5 10, Josephus (ant. 8 2 9) bestimmt den Inhalt zu 72 Sextaren = 1 attischen Metretes. In Ez 45 13 wird ⅙ Epha erwähnt.

e. Letek (לֶתֶךְ) wird nur Hos 3 2 erwähnt und wird von der Tradition auf ½ Ḥomer angegeben, ob mit Recht, ist fraglich[3].

f. Ḥômer (חֹמֶר) Hos 3 2 und in späteren Schriften. Ezechiel 45 11 bestimmt den Umfang auf 10 Epha und 10 Bat, demnach muss es also ein Maass für trockene und flüssige Gegenstände gewesen sein. Nach 45 14 ist mit dem Ḥômer Kôr identisch, das auf 10 Bat bestimmt wird, demnach scheint Kôr vorwiegend für flüssige Gegenstände gebraucht zu sein[4]. Wenn Jos. (ant. 15 9 2) dem Kôr 10 attische Medimnen zutheilt, so liegt hier eine Verwechslung mit Metreten vor[5].

[1] Vgl. Zuckermann a. a. O. S. 37, 40.

[2] Vgl. Zuckermann S. 42 f. 44.

[3] LXX hat νέβελ οἴνου vgl. Hieron. zu Hos. III und Zuckermann S. 45.

[4] I Reg 5 25, wo בַּת sich findet, ist der Text sicher verderbt, vgl. Thenius z. d. St.

[5] Vgl. Böckh, Metrolog. Untersuchungen S. 259 und Metrol. script. I 279.

2. An Hohlmaassen für Flüssigkeiten werden erwähnt:

a. das Log (לֹג) Lev 14 10 12 15.

b. Das Ḳab (קַב) das JOSEPHUS zu 4 Log rechnet, vgl. oben.

c. Hin (הִין) Lev 19 36, das gewöhnliche Hauptmaass für Flüssigkeiten, daher werden häufig Bruchtheile des Hin (1/2, 1/3, 1/4, 1/6) erwähnt Lev 23 13 Num 15 4 Ez 4 11. Josephus (ant. 3 8 3) u. Hieronymus (zu Ez 4 11) bestimmen das Hin auf zwei attische Choen d. i. auf 12 Sextaren, es war also = 1/6 Bat und = 1/2 Sea = 12 Log, wie der Talmud das Hin öfter festsetzt [1].

d. Bat (בַּת) das an Grösse dem Epha entspricht, vgl. Jes 5 10 Ez 45 11. Als Theil wird 1/10 Bat erwähnt Ez 45 14, vgl. oben Epha.

e. Ḥomer (חֹמֶר) das auch für Flüssigkeiten gebraucht wird, vgl. oben, entsprechend dem assyrischen imir, das ebenfalls für Trockenes und für Flüssigkeiten erwähnt wird. Später erscheint Kor (כֹּר), vgl. Ez 45 11 und 14.

Es ergehen sich demnach für diese Maasse folgende Tabellen.

1. Für Trockenes:

Ḥomer	1						
Letek	2	1					
Epha	10	5	1				
Sea	30	15	3	1			
'Omer ('Issarôn)	100	50	10	3 1/3	1		
Ḳab	180	90	18	6	1 4/5	1	
(Log)	720	360	72	24	7 1/5	4	1

2. Für Flüssigkeiten:

Kor	1				
Bat	10	1			
Hin	60	6	1		
Ḳab	180	18	3	1	
Log	720	72	12	4	1

Es ist sofort auf den ersten Blick ersichtlich, dass hier kein einheitliches System vorliegt, sondern dass sich Decimal- und Sexagesimalsystem kreuzen. Das Vorherrschende ist das letztere, zu dem anscheinend Letek, Epha-Bat und 'Omer ('Issaron) nicht passen. Thatsächlich tritt auch das letztere Maass erst in späterer Zeit, nämlich bei P auf, während man in älterer Zeit das Epha in 3 Theile theilte, daher von Sea = 1/3 Epha und von 1/6 Epha (Ez 45 13) die Rede. In den Maassen für Flüssigkeiten wird von Ezechiel das dem 'Omer d. h. 1/10 Epha entsprechende 1/10 Bat erwähnt (45 14 u. ö.), während freilich bei P diese Decimaltheilung wieder verschwindet, insofern hier das Hin das für die Flüssigkeiten gewöhnliche Mass ist. Ganz anders aber hat sich die Entwicklung für die Trockenmaasse vollzogen: bei P tritt durchaus die Decimaltheilung hervor, während Sea

[1] ZUCKERMANN S. 49.

und Ḳab verschwinden. Der erste Eindruck betreffs Epha-Bat, als im hebräischen Maasssystem nicht ursprünglich, ist dagegen irrig. Wir wissen, dass in der That das Bat im babylonischen System vorhanden war, es war = 1 Maris + 1 Hin = 72 Minen. Sehen wir demnach von ʿOmer (ʿIssaron) und Letek, das sehr zweifelhafter Art ist, ab, so bekommen wir folgende Tabellen:

1. Für Trockenes:

Ḥomer	1				
Epha	10	1			
Sea	30	3	1		
Ḳab	180	18	6	1	
(Log)	720	72	24	4	1

2. Für Flüssigkeiten:

Kor	1				
Bat	10	1			
Hin	60	6	1		
Ḳab	180	18	6	1	
Log	720	72	24	4	1

Wir haben demnach ein durchaus vom Sexagesimalsystem beherrschtes Maasssystem, das auf babylonischen Ursprung hinweist und erst im Laufe der Zeit durch Eindringen des Decimalsystems umgestaltet wurde.

Ueber das babylonische System der Hohlmaasse haben wir zwar keine verwerthbaren inschriftlichen Nachrichten, es ist aber Brandis[1] gelungen aus dem persischen, hebräischen, phönicischen und ägyptischen Hohlmaass das babylonische im Wesentlichen zu reconstruiren. Als Maasseinheit erscheint der persische Maris, der das Wassergewicht eines leichten königlichen Talents darstellt. Dies Hauptmaass wurde in 60 Theile getheilt, welche vielleicht Mine hiessen, alle anderen Maasse sind Vielfache dieser Mine.

Es ergiebt sich so folgendes System:

Kor	1							
Metretes	6	1						
Bat	10	$1^2/_3$	1					
Maris	12	2	$1^1/_5$	1				
Saton	30	5	3	$2^1/_2$	1			
Hin	60	10	6	5	2	1		
Kapithe	180	30	18	15	6	3	1	
Mine	720	120	72	60	24	12	4	1

Der Inhalt des persischen Maris lässt sich im Mittel auf 30,31 l bestimmen. Die Mine = 0,505 bezw. 0,5062[2]. Setzen wir 1 Log = 1 Mine, so erhielten wir Ḥomer = 364,4 l, Bat = 36,44 l. Hin =

[1] Vgl. Brandis a. a. O. S. 29 ff. und Hultsch S. 391 Anm. 2.

[2] Vgl. Hultsch S. 393 f. Benzinger § 27. Bei dieser Berechnung ist ein Talent von 30,3 kg und eine Wassertemperatur von 23° C. zu Grunde gelegt.

6,074 l, ʿOmer = 3,644 l, Ḳab = 2,0248 l. Das ist wahrscheinlicher als die Zusammenstellung von Log und Sextarius, welche bei den hellenistischen Metrologen sich findet[1]. Im letzteren Falle wäre Ḥomer = 39,395 l.

Zu ganz andern Ansätzen ist Thenius[2] gekommen, weil dies oder ein ähnliches Ergebniss unverträglich sei mit 1 Reg 7 23 ff. Er geht daher von der Angabe der Rabbinen aus, welche das Log = 6 mittleren Hühnereiern[3] bestimmen, was er vom Raumgehalt von 6 Eiern versteht; er berechnet demnach das Log auf 14,088 Paris. Cubikzoll und das Bat-Epha auf 1014,39 Cubikzoll d. h. auf etwa 20,1 Liter. Aber die Voranssetzung ist eine zu zweifelhafte, mit Recht macht Hultsch darauf aufmerksam, dass die überlieferten Dimensionen des Beckens 1 Reg 7 23 ff., je nachdem man sich dasselbe tiefer oder flacher, mehr oder weniger ausgebogen denkt, einen so weiten Spielraum lassen, dass es weder möglich ist, nach den Längendimensionen das Hohlmaass, noch aus dem Betrage in Bat die hebräische Elle zu construiren. Nicht besser sieht es mit dem anderen Ausgangspunkt aus: 1 Log = 6 Hühnereiern; wer bedenkt, dass es sich bei 2000 Bat um 864 000 Hühnereier handelt, dass also der kleinste fehlerhafte Ansatz des Raumgehaltes eines Eis zu einem enormen Fehler führen muss, wird sich mehr als einmal bedenken, auf diese Grundlage seine Berechnungen zu bauen. Endlich ist auch a priori bei der sonstigen Berührung zwischen dem hebräischen und ägyptisch-babylonischen Maasssystem die grösste Wahrscheinlichkeit für den oben vertretenen, nicht aber für den von Thenius gewonnenen Ansatz[4].

§ 36. Das Gewicht.

Nach völlig unzweifelhaften Nachrichten[5] war schon im 16. Jahrhundert v. Chr. das babylonische Gewichtssystem in Syrien eingedrungen[6]. Dass das anch bei den Israeliten üblich war, wissen

---

[1] Vgl. Hultsch a. a. O. S. 454 ff.

[2] Vgl. Stkr. 1846 S. 73 ff. 297 ff.

[3] Vgl. Kimchi, Lexic. unter לוג nnd Buxtorf, Lexic. unter קב.

[4] Vgl. auch die von Böckh S. 261 ff. gegebene Kritik.

[5] Es geht das aus den Tributen der syrischen Vasallen an den ägypt. Grosskönig hervor, die nach babylon. Maass berechnet sind. Wenn auf der Inschrift des Tempels zu Karnak sich ägypt. Maass findet, so zeigen schon die nngraden Zahlen, dass hier offenbar eine Umrechnung aus einem andern System stattgefunden hat, wie Benzinger S. 186 Anm. 1 mit Recht hervorhebt.

[6] Vgl. C. F. Lehmann, Aus dem Funde von Tell el-Amarna, Zeitschr. für

wir aus sicheren Anzeichen. Leider sind die im A. T. erhaltenen Nachrichten so dürftig, dass wir aus diesen allein keinen klaren Einblick in das Gewichtssystem gewinnen können. Es wird sich daher empfehlen auf das babylonische zurückzugehen.

Aus den im Euphratlande gemachten Funden wissen wir, dass es zwei Systeme nebeneinander gab, ein schweres und ein leichtes, die sich wie 2 : 1 verhalten. Die in Babylonien und Assyrien gefundenen Gewichte sind meist königliche Gewichte, d. h. sie sind meist in den Ruinen königlicher Paläste gefunden und bezeichnet als „so und soviel Minen des Königs“. Nach dem ungefähren Betrag der gefundenen Gewichte berechnete man die schwere Mine (Löwengewicht Fig. 18) auf 1010 gr, die leichte (Entengewicht Fig. 19) auf

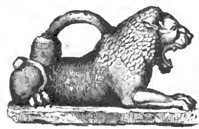


Fig. 18. Babylonisches Löwengewicht.

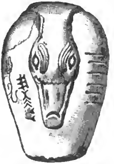


Fig. 19. Babylonisches Entengewicht.

505 gr, demnach würde also das schwere Talent (= 60 Minen) 60600 gr, der leichte 30300 gr, der schwere Sekel ($^1/_{60}$ Mine) 16,83 gr, der leichte 8,41 gr betragen, wahrscheinlich betrug die königliche schwere Mine 1020—1032, die leichte 510—516 gr [1].

Schon Brandis hatte seiner Zeit vermuthet, dass neben diesem königlichen Gewicht in Babylonien ein leichteres üblich gewesen sein müsse, aber seine Andeutungen blieben unbeachtet, bis es in neuester Zeit Lehmann [2] gelungen ist nachzuweisen, dass es neben der königlichen eine gemeine Norm von leichterem Gewichte gab. Aus drei

Assyriologie, III 391 ff.: das Gewicht der Sendungen der ägyptischen Vasallen in Palästina wird immer in Talenten und Minen angegeben.

[1] Vgl. C. F. Lehmann, Zeitschr. für Ethnol. 1889 S. 372 f.

[2] Vgl. Sitzungsberichte der archäol. Gesellschaft 1888 S. 23 ff. und das altbabylonische Maass- und Gewichtssystem 1893 S. 6 ff.

Normalgewichten, welche als $^1/_2$, $^1/_3$ und $^1/_5$ Mine bezeichnet waren, stellte er eine leichte Mine von 489,6 gr bis 492,9 gr fest, also der Durchschnitt betrug 491,2 gr. Der Betrag der schweren Mine betrug demnach 982,4 gr. Dieser Durchschnittsbetrag von 491,2 gr entspricht genau $1^1/_2$ römischen Pfunden, wenn man ein Pfund = 327,45 gr ansetzt, wie das gewöhnlich geschieht[1]. Damit stimmt die Bemerkung des Joseph. (ant. 14 7 1), dass eine Goldmine = $2\,^1/_2$ römische Pfund sei[2]. Da die Mine hier nach der späteren Eintheilung zu 50 Sekeln gerechnet ist, so ergiebt sich nach dieser Angabe für ein schweres Gewichtstalent zu 60 Minen ein Gewicht von 58,944 kg, für eine Gewichtsmine zu 60 Sekeln ein Gewicht von 982,2 gr, für ein Sekel 16,37 gr. Wahrscheinlich ist aus diesem leichteren Gewicht erst das schwere königliche entstanden.

Offenbar wurde in alter Zeit auch bei den Israeliten das Talent (כִּכָּר) in 60 Minen (מָנֶה) und jede Mine in 60 Sekel (שֶׁקֶל), also das Talent in 3600 Sekel eingetheilt. Der Sekel war die Gewichtseinheit, nach der gerechnet wurde. Neben ihm wird der halbe Sekel (בֶּקַע) besonders erwähnt. Für jene Eintheilung in 3600 Sekel hat man sich meist auf Ez 45 12, vgl. HbA. S. 509 berufen, aber mit Unrecht, da die Stelle sicher verderbt ist[3], thatsächlich sagt die Stelle vielmehr, dass die Mine 50 Sekel, d. h. das Talent 3000 Sekel haben soll. Demnach war jetzt eine Mine = 818,6 gr und ein Talent = 49,11 kg. Ein derartiges Talent von 3000 Sekeln kennen wir auch von anderen Völkern, denn auch die Griechen und Perser theilen die Mine nur in 50, nicht aber 60 Theile, während die Eintheilung des Talentes in 60 Minen sich überall durchgesetzt und erhalten hat. Offenbar ist diese 50-Theilung eine Folge des Kampfes des Decimalsystems mit dem Sexagesimalsystem, und es ist der ägyptische Einfluss, der sich so zur Geltung brachte. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass diese Verkleinerung der Mine sich zuerst bei der Münze durchsetzte und erst von da auf das Gewicht übertragen ist. Wo das zuerst geschehen ist, lässt sich nicht nachweisen.

Vielleicht kann man aus Ez 45 12 schliessen, dass in der exilischen bezw. unmittelbar vorexilischen Zeit sich bei den Juden diese

---

[1] Vgl. Nissen, Griech. und röm. Metrol, S. 14. Hultsch S. 155 ff.

[2] Damit stimmen freilich nicht seine Angaben in 3 6 7, wo er das hebr. Talent mit 100 attischen Minen und 3 8 2, wo er den σίκλος mit vier attischen Drachmen, d. h. doch wohl = Neronischen Denaren gleichsetzt.

[3] Vgl. Smend und Cornill zu Ez 45 12.

Theilung der Mine durchsetzte, vielleicht Hand in Hand mit der Theilung des Sekels in 20 Gêrâ (גֵּרָה), denn nur in Ez. und P findet sich diese Münze (Ex 30 13 Lev 27 25 Num 3 47); in der vorexilischen Zeit ist von halben und viertel Sekeln die Rede; in P wird die Tempelabgabe bestimmt, nach heiligem Gewicht den Sekel zu 20 Gera gerechnet. Die freiwillige Steuer für das Heiligthum wird Ex 38 25 von 603550 Männern zu je $^1/_2$ Sekel auf 100 Talente 1775 Sekel berechnet, d. h. ein Talent ist = 3000 Sekel, eine Mine = 50 Sekel. Das Gewicht je eines der goldenen Schilde Salomos wird I Reg 10 17 auf 3 Minen, in II Chr 9 16 auf 700 Sekel angegeben, hier liegt aber wahrscheinlich ein Textfehler vor und es ist מָנוֹת st. מאות zu lesen[1]. Wie die in P sich findende Bezeichnung „heiliges Gewicht" zu erklären ist, ist nicht sicher. Auf keinen Fall darf aus der Benennung geschlossen werden, dass es neben ihm noch einen gemeinen Sekel gab, der, wie die Rabbinen meinen, nur die Hälfte betrug, denn es fehlt uns jede Nachricht über einen derartigen Sekel, vielmehr bildet dieser Sekel vielleicht den Gegensatz zum Silbersekel, der in der That kleiner war, und er wird vielleicht „heiliger" genannt, weil das Normalgewicht im Tempel aufbewahrt wurde.

§ 37. Geld[2].

1. Soweit wir die Geschichte Israels zurückverfolgen können, treffen wir schon Gold und Silber als Werthmaasse und als Kaufmittel, ja auch in der vorisraelitischen Zeit ist das in Kanaan nicht anders gewesen, wie die ägyptischen Tributlisten zeigen. Aus der für „Geld" ganz allgemein üblichen Bezeichnung כֶּסֶף d. i. Silber wird man mit Recht schliessen können, dass vorwiegend Silber das Tauschmittel war. Freilich von einer Prägung dieses Edelmetalls war keine Rede, sondern Gold und Silber wurden bis zum Exil hin gewogen Ex 22 16 II Sam 18 12 I Reg 20 39 II Reg 12 12 Gen 23 16 Jer 32 9f. Jes 55 2; die Wage mit den Gewichtssteinen pflegte man

[1] Vgl. Hitzig zu Ez 45 12, vgl. Smend z. d. St.

[2] Vgl. Cavedoni, Bibl. Numismatik. Aus dem Italienischen übersetzt und mit Zusätzen versehen von A. v. Werlhof. 2 Thle. Hannover 1855, 1856. M. A. Levy, Gesch. der jüd. Münzen, Breslau 1862. B. Zuckermann, Ueber talmud. Gewichte und Münzen, Breslau 1862. L. Herzfeld, Metrologische Voruntersuchungen zu einer Geschichte des ibräischen resp. altjüd. Handels, Leipz. 1863. F. de Saulcy, Numismatique de la terre sainte, Paris 1874. F. W. Madden, Coins of the Jews, London 1881. Theod. Reinach, Les monnaies juives in Revue des études juives XV (1887); besonders abgedr. Paris 1888. Ad. Ermann, Kurze Uebersicht der Münzgesch. Palästinas, ZDPV. II S. 75 ff. Schürer I, 17 ff. 635 ff.

in einem Beutel mit dem Geld im Gürtel bei sich zu tragen Dt 25 13ff. Jes 46 6 Prov 16 11. Eine Fälschung bezw. Herabminderung des Werthes der Metalle durch bestimmte Legirungen scheint kaum vorgekommen zu sein, wenigstens wird niemals darauf irgendwie Rücksicht genommen, sondern höchstens vor falschem Gewicht gewarnt Dt 25 13ff. Lev 19 36.

Gegen die oben vertretene Anschauung, dass die ganze vorexilische Zeit geprägtes Geld, d. h. solches, das nach Gewicht, Feingehalt etc. unter staatlicher Controlle stand, nicht kannte, hat man sich wohl auf I Sam 9 8 berufen, wo erzählt wird, dass Sauls Sklave ihm einen Viertelssekel giebt, den er bei sich hatte. Aber dieser Schluss, dass es sich hier um ein geprägtes Geldstück handelt, wäre ein übereilter, nur das folgt daraus, dass wir in der Zeit des Schreibers von I Sam 9 Silberstücke von einem bestimmten Gewicht anzunehmen haben, die wohl auch in bestimmte jedem bekannte Formen gegossen waren, so dass sie nicht jedes Mal nachgewogen zu werden brauchten. Vielleicht führt auf solche stereotypen Formen der für „Talent“ feststehende Name כִּכָּר „Ring“, denn wir wissen aus den ägyptischen Dokumenten, dass es etwas ganz Gewöhnliches war, die Edelmetalle in solche Ringe oder auch Barren zu giessen; jene finden sich freilich bei den Assyrern nicht.

Wie beim Gewicht so war auch beim Gold der Sekel die Wertheinheit, nach Theilen oder Vielfachen des Normalsekels wurden die Metallstücke angefertigt. Wie schon oben gesagt, machte der Kampf des ägyptischen Decimalsystems mit dem babylonischen Sexagesimalsystem sich zunächst im Gold- und Silbergewichtssystem geltend, und zwar waren wahrscheinlich die Phönicier die Vermittler, es setzte sich so die Mine zu 50 Sekeln durch.

Was das Verhältniss von Gold zu Silber angeht, so war nach bestimmten Anzeichen einst das Verhältniss das von 10 : 1. Später änderte sich dasselbe wahrscheinlich in Folge starker Steigerung des Silberangebots, und es bildete sich das Verhältniss 40 : 3 heraus, wobei vielleicht mitbestimmend die Möglichkeit der Einfügung in das Sexagesimalsystem war[1].

Der Goldsekel betrug ursprünglich $^1/_{60}$ der Gewichtsmine; der Silbersekel, der an Werth dem Goldsekel entsprechen sollte, hätte daher $^{40}/_3 \times {}^1/_{60} = {}^2/_9$ der Gewichtsmine betragen müssen. Das wäre für den Verkehr unbrauchbar gewesen, daher entschloss man sich ein kleineres umlaufsfähiges Stück zu bilden. Dazu boten sich zwei Wege:

[1] Vgl. Lehmann, Zeitschr. für Ethnologie 1889, S. 251 f.

1. Entweder man theilte das Silberäquivalent des Goldsekels in 10 Theile, dann erhielt man einen Silbersekel = $^2/_{90}$ = $^1/_{45}$ Gewichtsmine.

2. Oder man theilte das Silberäquivalent in 15 Theile, dann wog ein Silbersekel = $\frac{2}{9 \,.\, 15}$ = $^2/_{135}$ der Gewichtsmine.

Als die Decimaltheilung sich durchsetzte, wurden wie auf die Goldmine so auch auf die Silbermine 50 derartige Sekel gerechnet, es gab demnach

1) die babylonische Silbermine, welche $\frac{50 \,.\, 1}{45}$ = $^{10}/_9$ der Gewichtsmine und

2) die phönicische Silbermine, welche $\frac{50 \,.\, 2}{135} = \frac{100}{135}$ = $^{20}/_{27}$ der Gewichtsmine betrug.

In der der babylonischen Silberwährung (welche auch im lydischen und persischen Reiche galt) ursprünglichen Form erfolgte die Ausprägung des Silbersekels nach Dritteln, Sechsteln, Zwölfteln, während in der phönicischen Hälften, Viertel, Achtel u. s. w. erscheinen. Diese phönicischen Silbersekel finden wir auch bei den Juden. Dafür spricht schon die Thatsache, dass wir hier dieselben Theile finden: $^1/_4$ erscheint I Sam 9 8, $^1/_2$ Sekel ist Tempelsteuer bei P. Die Sekel der Makkabäerzeit, welche erhalten sind, schwanken zwischen 14,50 bis 14,65 gr, was genau = $^2/_{135}$ der grossen „gemeinen" babylonischen Mine (14,55 gr) ist. Die Mine betrug demnach 727,5 gr und das Talent = 43,659 kg. In der persischen Zeit hat jener babylonische Sekel, der $^1/_{10}$ der Gewichtsmine betrug, Eingang gefunden, denn Nehemia (10 33) bestimmt die Tempelsteuer auf $^1/_3$ Sekel. Dieses persische Münzsystem gieng übrigens von der kleinen Mine aus, als Einheit galt der siglos, welcher der Hälfte des babylonischen Sekels entsprach, er verhielt sich zum jüdischen wie 3 : 8 und wurde nicht als der fünfzigste sondern hundertste Theil der Mine betrachtet, er betrug 5,61—5,73 gr, die Mine = 561—573 gr und das Talent = 33,660—34,380 kg. — In der Makkabäerzeit treffen wir wieder den phönicischen Silbersekel im Gebrauch, die Tempelsteuer betrug daher jetzt wieder $^1/_2$ Sekel Mtth 17 24 27.

2. Geprägtes Geld kam bei den Juden erst mit der persischen Zeit in Umlauf, im A. T. werden die persischen Dariken als אֲדַרְכֹּן Esr 8 27 I Chr 29 7 und דַּרְכְּמוֹן Esr 2 69 Neh 7 70—72 erwähnt, sie

hatten ein Gewicht von 8,40 gr, entsprachen also ziemlich genau $^1/_{60}$ der babylonischen leichten Mine. Die entsprechende Silbermünze war $^1/_{20}$ der Darike, vielleicht ist sie mit שקל Neh 5 15 10 33 gemeint.

Dass in der Zeit Alexanders die von ihm geprägten Münzen: der Goldstater sowie Tetradrachmen und Drachmen in Palästina in Umlauf waren, ist völlig sicher, derartige Tetradrachmen sind mehr-

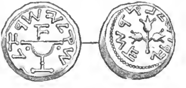


Fig. 20. Silbersekel des Simon Makkabäus.

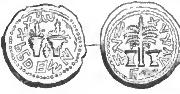


Fig. 21. Kupfermünze Simons.

fach in Palästina gefunden. In der Zeit der Seleuciden erlangten einzelne grössere Städte auf dem Boden Palästinas das Recht der Prägung z. B. Tyrus und Sidon. Auch der Makkabäer Simon[1] erlangte im Jahr 174 aer. Seleuc. = 139/138 v. Chr. das Recht der Münzprägung als ein Zugeständniss von Antiochus VII., als derselbe sich zum Kriege gegen den Usurpator Tryphon rüstete I Makk 15 1—9, vielleicht hat er das Recht schon früher ausgeübt, denn

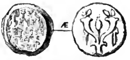


Fig. 22. Münze des Johannes Hyrkanus.

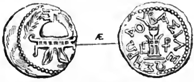


Fig. 23. Kupfermünze des Herodes.

die gewöhnlich ihm zugeschriebenen Münzen sind aus den Jahren 1—5 der Aera Jerusalems, die 143/142 v. Christi begann, datirt, doch ist das fraglich, vgl. Schürer, I 192. Die Münzen zeigen auf der einen Seite eine Lilie mit der Aufschrift ירושלים הקדושה, auf der anderen einen Kelch mit der Umschrift שקל ישראל bezw. חצי השקל (Fig. 20). Ausserdem findet sich auf dieser Rückseite ein ש als Abkürzung von שנה mit einem Zahlzeichen. Wie diese Silbersekel so sind auch die Kupfermünzen zweifelhaft, meist zeigen sie auf der

[1] Nicht aber der Hohepriester Jaddua, wie de Saulcy, Recherches sur la Numismatique Judaique 1854 S. 17 behauptet, vgl. Levy, Gesch. der jüd. Münzen S. 111 und Madden S. 41 Anm.

einen Seite zwei Bündel Zweige und eine Citrone, auf der anderen einen Palmbaum zwischen zwei Fruchtkörben (Fig. 21). Von den Nachfolgern Simons sind uns nur Kupfermünzen mit verschiedenen Bildern und Aufschriften bekannt. Der erste, der die Münzen mit seinem Namen versah, war Johann Hyrkan. Seine Münzen tragen auf der einen Seite zwei Füllhörner, in ihrer Mitte einen Mohnkopf, auf der Rückseite finden sich die Inschriften יהוחנן הכהן הגדל וחבר היהודים

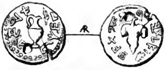


Fig. 24. Münze des Eleazar.



Fig. 25. Münze des Simon Nasi.

oder יהוחנן הכהן הגדל ראש חבר היהודים (Fig. 22). Alexander Jannaeus prägte zuerst Münzen mit zweisprachiger Inschrift יהונתן המלך ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ.

Auch bei den Idumäern war das nicht anders: sie schlugen ebenfalls nur Kupfermünzen, deren Prägung meist freigegeben, während die von Silber nur einigen Städten gestattet, die von Gold ganz untersagt war. Die Münzen von Herodes I haben nur griechische Aufschrift: ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΗΡΩΔΟΥ (Fig. 23), Die Embleme unter diesen

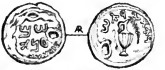


Fig. 26. Münze des Bar Kochba.

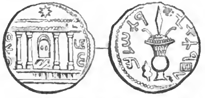


Fig. 27. Ueberprägte Münze des Bar Kochba.

Fürsten waren verschieden: neben dem Kopf des Königs finden sich drei Aehren etc. Erst zur Zeit der beiden Aufstände unter Vespasian und Hadrian wurden wieder Silbermünzen geprägt. Die Münzen des Hohenpriesters Eleasar haben auf der Vorderseite einen Krug mit der Umschrift אלעזר הכהן, auf der Rückseite eine Traube mit der Umschrift שנת אחת לגאלת ישראל (Fig. 24). Andere Münzen der Zeit des Bar kokba haben die Umschrift ש״ב לחרות ישראל, mehrere derselben sind römischen Denaren von Vespasian und Trajan aufgeprägt (Fig. 25—27).

§ 38. Zeitrechnung.

a. Tag. Wie andere Völker, für deren Zeitrechnung der Mond maassgebend war, so haben auch die Israeliten den bürgerlichen Tag mit dem Abend begonnen, so dass ערב בקר Dan 8 14 = νυχθήμερον II Kor 11 25 die Bezeichnung desselben war. Neben dieser, namentlich in der priesterlichen Gesetzesschrift uns entgegentretenden Anschauung haben freilich die Israeliten ohne Zweifel auch die andere Rechnung gekannt, nach welcher der Tag von Morgen zu Morgen gerechnet wurde, wovon in Ex 12 6 18 Lev 23 32, ebenso in den ersten Schöpfungsberichten, vgl. Dillmann zu Gen 1 5 sich Spuren erhalten haben. Letztere Rechnung von Morgen zu Morgen war bei den Babyloniern üblich und ist vielleicht von ihnen zu den Juden gekommen, wenigstens ist es für Gen 1, das auf babylonischer Grundlage ruht (vgl. Jensen, Kosmologie der Babylonier S. 300 ff.) wahrscheinlich. Eine genauere Eintheilung des Tages kannte man vor dem Exil nicht, man begnügte sich mit der von der Naturordnung hergenommenen in Abend ערב, Morgen בקר, Mittag צהרים, Ausdrücke, die auf mannigfache Weise umschrieben werden: der Tag neigte sich Jdc 19 8 (נטות היום), der Abend wandte sich herzu Gen 24 63 (פנות ערב), beim Wind des Tages Gen 3 8 Cant 2 17 (לרוח היום), d. h. gegen die Zeit, wo der kühle Seewind sich erhebt. Die Sonne war untergegangen Gen 15 12 17 (באה השמש); die Sonne, bezw. die Morgenröthe gieng auf (Gen 19 15 23 32 25 32 (יצא; זרח השמש; עלה השחר); bei der Hitze des Tages (חם היום) Gen 18 1 I Sam 11 11. Andere von Beschäftigungen hergenommene Bezeichnungen sind: um die Zeit, wenn die Weiber pflegten herauszugehen um Wasser zu schöpfen Gen 24 11, zur Zeit der Darbringung des Speisopfers I Reg 18 29 36, um die Zeit des Abendopfers Esr 9 4 f. Dan 9 21.

Ahas scheint zwar durch assyrische Vermittung eine Sonnenuhr in Jerusalem aufgestellt zu haben Jes 38 8 II Reg 20 9, vermittelst deren die Babylonier es schon sehr früh verstanden den Tag in gleiche Theile zu zerlegen, thatsächlich aber haben wir erst aus der nachexilischen Zeit Zeugnisse dafür, dass die Tageseintheilung in 12 Stunden bei den Juden üblich geworden war, wie wir denn auch im Hebräischen für den Begriff „Stunde“ keinen Ausdruck im A. T. haben, erst das Aramäische bietet שעה Dan 4 16 5 5. Da auf die verschiedene Länge des mit Sonnenaufgang beginnenden und mit Sonnenuntergang endigenden Tages keine Rücksicht genommen war,

so waren die Stunden je nach der Jahreszeit von sehr ungleicher Länge, sie schwankt zwischen 49 und 71 Minuten. Eine derartige Theilung finden wir zur Zeit des N. T.'s, ja heute noch ist sie in Syrien üblich.

Die Nacht theilte man, offenbar um die Wachen zu regeln, in der vorexilischen Zeit in drei Theile (אַשְׁמֹרֶת, אַשְׁמוּרָה) zu je vier Stunden, vgl. Thr 2 19 Jdc 7 19 Ex 14 24 I Sam 11 11. Seit der Zeit der römischen Oberherrschaft wurde die römische Viertheilung der Nacht auch bei den Juden üblich, vgl. Mrc 13 35 Luc 12 38 Mtth 14 25 Mrc 6 48. Im Talmud halten die Lehrer des 1. Jahrhunderts noch an der Dreitheilung fest [1], im Anfang des 2. Jahrhunderts tritt uns schon die Viertheilung der Nacht im Gegensatz zu der älteren Dreitheilung entgegen [2].

b) Die siebentägige Woche (שָׁבוּעַ; im N. T. nach jüdisch-aramäischem Sprachgebrauch σαββατόν bezw. σαββατά) ist ohne Zweifel aus den vier Mondphasen entstanden, fraglich aber ist es, ob sie von Anfang bei den Israeliten üblich war oder ob sie, wie zu anderen Völkern, so auch zu ihnen von den Babyloniern her kam. Das letztere ist wahrscheinlich, ja gewiss, wenn wir in Gen 24 55 Ex 12 3 Spuren einer zehntägigen Woche haben. Namen für die einzelnen Wochentage finden sich nicht, vielmehr wurden die einzelnen Tage gezählt, vgl. Ex 16 5 22 Mtth 28 1 Mrc 16 2 Luc 24 1 Joh 20 1 u. ö. Nur der 7. Tag erhielt den Namen „Sabbath" (שַׁבָּת) und später der Freitag als Vorsabbath παρασκευή Mtth 27 62 Luc 23 54 Joh 19 31 42 (προσάββατον Mrc 15 42 Jdth 8 6) vgl. den Paragraphen über die Mondfeste.

c) Monat. In der vorexilischen Zeit treten uns einige Monatsnamen entgegen, die ohne Zweifel durch die Israeliten von den Kanaanitern übernommen waren: zwei von diesen vier Namen sind in phönisch-cyprischen Inschriften wiedergefunden, nämlich בּוּל I Reg 6 38 in der Inschrift des Eschmunazar und in cyprischen Inschriften [3] und יֶרַח הָאֵתָנִים I Reg 8 2 in einer kürzlich entdeckten cyprischen Inschrift [4]. Nicht anders aber wird das mit den beiden anderen Namen זִו I Reg 6 1 37 und אָבִיב Ex 13 4 23 15 34 18 Dt 16 1 sein, diese wie

[1] Vgl. Berakot 3.

[2] Berakot 3b. R. Juda I lässt im Gegens. zu dem älteren R. Nathan, der an der Dreitheilung festhält, nur die Viertheilung gelten, vgl. Hamburger I S. 780.

[3] Corpus Inscript. Sem. I 1 Nr. 3 u. 10 u. 90 (p. 13 ff. 36 u. 107).

[4] Ibid. Nr. 86 a p. 93 f.

jene weisen mit ihrer noch leicht erkennbaren Bedeutung auf die klimatischen und ökonomischen Verhältnisse des Landes: Abib ist der Monat der reifenden Aehren, Ziw der Blüthenmonat; Etanim der Monat der perennirenden Bäche d. h. in welchem nur diese Wasser haben; endlich Bul der Regenmonat[1]. Mit Recht hat DILLMANN[2] betont, dass es sich bei diesen Monaten ursprünglich nicht um Monate eines gebundenen Mondjahres handeln kann, weil das Bedürfniss, die Jahreszeiten und ihre Unterabtheilungen zu benennen bei einem Ackerbautreibenden Volke älter sei als die Ausgleichung des Mondjahrs mit dem Sonnenjahr durch künstliche Berechnungen, wie denn auch thatsächlich die Völker, welche nach gebundenen Mondjahren rechneten, für den Schaltmonat keinen eigenen Namen hatten. Aber nicht nur ursprünglich, sondern auch zu der Zeit, wo die Israeliten diese Namen gebrauchten, waren es Bezeichnungen der Monate eines Sonnenjahres. Man erkennt das daraus, dass diese Monate in der Quellenschrift I Reg 6$_{1}$ff. stets יֶרַח, nicht חֹדֶשׁ genannt werden. Jenes ist das aramäisch und phönicisch-kanaanäische, zugleich das altsemitische Wort für Monat. Im Hebräischen, wo es sich in Prosa wie Poesie findet[3], ist es von חֹדֶשׁ völlig in den Hintergrund gedrängt und zwar schon in vorexilischer Zeit[4]. Da nun aber dies Wort nur bei den Israeliten diese Bedeutung des Monats hat, so wird man in der Annahme nicht fehlgehen, dass die Entstehung dieses Sprachgebrauchs daraus zu erklären ist, dass die Mondmonate, nach denen die Israeliten rechneten, sich mit den יְרָחִים der Kanaaniter nicht deckten. Auf den Gebrauch eines Monats von 30 Tagen führt die Sitte von 30 Trauertagen Num 20$_{29}$ Dt 34$_{8}$, wofür sich auch der Ausdruck „einen Monat lang“ findet Dt 21$_{13}$; in der Fluthgeschichte haben wir Zeiträume von 150 Tagen, die zu je 5 Monaten gerechnet werden Gen 7$_{11}$ 8$_{3}$f.; in der Aufzählung der Lieferungen der 12 Landeskreise in den 12 Monaten für den Haushalt des Salomo I Reg 4$_{7}$ff. wird auf einen Schaltmonat keine Rücksicht genommen,

[1] SCHLOTTMANN (Eschmunazar S. 84f. HbA. S. 1014) hat Bul freilich als Gewächsmonat deuten wollen, aber בל, יבל hat die Bedeutung „sprossen“ nicht. Ebenso haltlos ist die Deutung אתנים = Gaben (THENIUS) oder Stillstand (BÖTTCHER, Neue Aehrenlese II 68).

[2] DILLMANN, Ueber das Kalenderwesen der Israeliten vor dem babylon. Exil in den Monatsberichten der Kgl. Preuss. Akademie 1881 S. 987.

[3] Dt 33$_{14}$ Job 3$_{6}$ 7$_{3}$ 29$_{2}$ 39$_{2}$ Zach 11$_{8}$.

[4] Gen 29$_{14}$ 38$_{24}$ Jdc 11$_{37}$ff. Am 4$_{7}$ u. ö.

was doch hätte geschehen müssen, wenn man nach einem gebundenen Mondjahr gerechnet hätte. Endlich weist anch die dekadische Theilung des Monats, welche hei dem reinen Mondmonat nicht verständlich wäre, auf einen solchen von 30 Tagen, d. h. einen Sonnenmonat vgl. Gen 24 55, ja es hat sich, ähnlich wie für den siebentägigen Zeitraum שָׁבוּעַ, so für den zehntägigen עָשׂוֹר ausgehildet, das anch in der Folgezeit erhalten hlieb, vgl. Jos 4 19 II Reg 25 1 Ez 20 1 24 1 40 1[1]. Nach alledem kann es also keinem Zweifel unterliegen, dass die Israeliten in Kanaan sich der hier gebräuchlichen Rechnung nach Sonnenmonaten anschlossen nnd die Namen dieser Monate von den Kanaanitern übernahmen.

Andererseits aher geht aus dem Sprachgehranch חֹדֶשׁ „Monat" sicher hervor, dass sie einst nach Mondmonaten gerechnet haben, wie das hei einem Nomadenvolk ja auch durchaus natürlich ist. Als die Centralisation des Cultus zur Durchführung gekommen war, trat auch die Nothwendigkeit hervor, die his dahin nur ganz allgemein hestimmten Feste kalendarisch fester zu hestimmen und einerseits die altisraelitische Sitte, die grossen Feste zur Vollmondszeit zu feiern, andererseits der stärker erwachte Gegensatz gegen alles kanaanitische Wesen und der Versuch seiner völligen Ausscheidung führten, zunächst wohl in den Priesterkreisen, dazu, auf die Mondmonate zurückzugreifen, und von den Priesterkreisen aus drang die Sitte dann in das Volk. Wann das geschehen, ist zweifelhaft, vielleicht gegen das Ende der vorexilischen Zeit, wenn nämlich die Daten üher wichtige Ereignisse aus dem Lehen Jeremias und die der letzten Unglückstage der Stadt Jerusalem, wie sie sich Jer 1 3 28 1 17 36 9 (22) 41 1 (II Reg 25 25) II Reg 25 1 3 8 (Jer 39 1 2 52 4 6 12) finden, nicht erst durch den Bearheiter von Jer und Reg in die jetzt vorliegenden Datirungen eingesetzt sind[2]. Jedenfalls hildet auch für diese Rechnung das Exil einen entscheidenden Ahschnitt: mit ihm wurde der Gehrauch der kanaanäischen Monatsnamen für immer heseitigt nnd es treten uns nun Datirungen entgegen, in welchen die Monate nicht mit Namen henannt, sondern mit Ordnungszahlen hezeichnet sind und zwar so, dass man vom Frühlingsmonat als erstem ausgieng[3]. Allmählich drangen dann

---

[1] Sie ist darum bei den Aegyptern mit ihren 30tägigen Monaten üblich, vgl. Lepsius, Chronologie S. 91, 132 f.

[2] Vgl. Kuenen, Onderzoek[1] II S. 197 214.

[3] Das ist so in Jer, Ez, Reg; bei P und den von ihm abhängigen Re-

auch bei den Juden die chaldäischen Monatsnamen ein, nachdem sie unter persischer Oberherrschaft amtliche Geltung in Vorderasien erlangt hatten. Sie treten uns zuerst Zach 1 7 7 1 und zwar neben der Bezeichnung durch Zahlen entgegen, möglich freilich, dass die letztere hier die ursprünglichere ist und die Namen nur späterer Einsatz sind; wir finden sie dann im alleinigen Gebrauch in Esr 6 15 Neh 1 1 2 1 6 15, Nehemja folgt zugleich der mit dem Tischri beginnenden Herbstära, vgl. 2 1 mit 1 1. Esra in seiner Denkschrift 8 31 und ebenso der Chronist vermeiden die Namen und schliessen sich wieder der Datirung von P an, während in Esther die Namen neben der Zählung sich finden und nur 9 15 17 19 21 erscheint allein der Name, weil die Zahl des Monats 9 1 schon genannt war. Die Namen[1] sind folgende: 1. נִיסָן Neh 2 1 Esth 3 7. 2. אִיָּר Trg. II Chr 30 2. 3. סִיוָן Est 8 9, vgl. Bar 1 8. 4. תַּמּוּז Gen 8 5 Jon. 5. אָב Num 20 29 Jon. 6. אֱלוּל Neh 6 15 I Makk 14 27. 7. תִּשְׁרִי Lev 23 24 Jon. 8. מַרְחֶשְׁוָן, vgl. Jos. ant. 1 3 3. 9. כִּסְלֵו Neh 1 1 Zach 7 1, vgl. I Makk 1 54. 10. טֵבֵת Est 2 16. 11. שְׁבָט Zach 1 7, vgl. I Makk 16 14. 12. אֲדָר Est 3 7 8 12 II Makk 15 36 und zeitweise 13. Der Schaltmonat וַאֲדָר oder אֲדָר בַּתְרָאָה oder אֲדָר שֵׁנִי.

d) Jahr (שָׁנָה). Die Frage nach dem Anfang des hebräischen Kalenderjahres in der älteren Zeit ist nicht leicht zu beantworten, weil das Material zur Entscheidung der Frage ziemlich dürftig ist. Stellen wie Ex 23 16 34 22, wo davon die Rede ist, dass das Herbstfest בְּצֵאת הַשָּׁנָה oder תְּקוּפַת הַשָּׁנָה zu feiern sei, sind von Dillmann[2] ausgeschieden, sie beweisen nach Dillmann ebenso wenig für ein mit dem Herbst beginnendes Kalenderjahr wie II Sam 11 1 (I Chr 20 1) I Reg 20 22 26 II Chr 36 10, wo die Zeit, da die Könige zu ihren Feldzügen ausrücken, die Zeit der תְּשׁוּבַת הַשָּׁנָה genannt ist, sicher dafür zu verwerthen sind, dass man das Jahr mit dem Frühjahr be-

dactoren und in nachexilischen Schriften wie Hag. u. Zach. Zu den einzelnen Monaten, vgl. erster Gen 8 13 Ex 40 17, zweiter Gen 7 11 8 14, dritter Ex 19 1, vierter Jer 39 2, fünfter Num 33 38, sechster Hag. 1 1, siebenter Gen 8 4 Hag 2 1, achter Zach 1 1, neunter Esr 10 9, zehnter II Reg 25 1, elfter Zach 1 7, zwölfter Esth 3 7 8 12.

[1] Man hat versucht, diese Namen aus dem Persischen abzuleiten, vgl. Th. Benfey und M. A. Stern, Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker 1836 S. 24 ff., Ges. thes. II 702 882 947 III 1353. Wir wissen jetzt mit völliger Sicherheit, dass diese Namen assyrisch-babylonischen Ursprungs sind: alle dreizehn sind auf einer in Ninive gefundenen Monatstafel verzeichnet, vgl. Schrader, Keilinschr. und A. T.[2] S. 379 ff.

[2] Dillmann a. a. O. S. 915 ff., vgl. auch Wellhausen, JprTh. XX 623.

gonnen habe. Nur in den wärmsten Gegenden Palästinas sei ja die Lese in der Zeit von 15.—21. des 7. Monats beendigt, in anderen sei sie später gefallen, wesswegen Jerobeam I. das Herbstfest in dieselbe Zeit des 8. Monats legte I Reg 12 32. Zu dieser Zeit d. i. Ende Oktober, Anfang November könne aber unmöglich das Jahr begonnen haben. Vielmehr haben wir hier Bezeichnungen eines ökonomischen Jahres vor uns: für den Landmann beginne das Jahr naturgemäss mit der Bestellung der Felder und schliesse mit der Ernte. DILLMANN ist damit m. E. etwas über das Ziel hinausgeschossen: da Israel in alter Zeit durchaus Bauernvolk war, so hatte eben nur dies ökonomische Jahr für sie ein Interesse, ökonomisches und bürgerliches Jahr werden sich gedeckt haben. Dagegen hat DILLMANN Recht, wenn er behauptet, dass mit II Chr 29 3 17 30 2—15, dem Bericht über das Passah des Hiskia, das er erst am 14. des 2. Monats feiert, weil die Tempelreinigung nicht eher beendigt war, nicht viel anzufangen sei, da wir auch sonst wissen, dass der Chronist P als schon zur Königszeit zu Recht bestehend annimmt und darum auch den Nisan als Anfang der Königsjahre sich denkt. II Reg 23 23 ist ebenfalls nicht sicher zu verwerthen, weil hier Reflexion des Redactors vorliegt und darum die Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist, dass derselbe irrthümlich oder der Kürze halber vom 18. Jahr redet, wo er das 19. hätte nennen sollen. DILLMANN verweist namentlich auf Jer 46 2, wo das Jahr der Schlacht bei Karkemisch d. h. das 21. oder letzte Jahr Nabopalassars, des Vorgängers Nebukadnezars, in das 4. Jahr Jojakims gesetzt wird, das Jer 25 1 auch mit dem 1. Nebukadnezars gleichgestellt wird (doch vgl. LXX). Das ist bloss möglich, wenn nur die zweite Hälfte des jüdischen Königsjahrs der ersten Hälfte des babylonischen entsprach, d. h. wenn das jüdische vom Herbst, das babylonische vom Frühjahr gezählt wurde[1]. Dieser Annahme fügen sich auch die anderen bei Jer und in Reg vorkommenden Synchronismen der jüdischen und babylonischen Geschichte, vgl. II Reg 24 12 mit 23 36 24 8; Jer 32 1; II Reg 25 2 8 Jer 52 12, insofern die hier berichteten Ereignisse offenbar in den Sommer fallen und die in Jer 25 1 fixirte Zeit 1/2 Jahr nach der Schlacht bei Karkemisch angenommen werden kann. Auch in P haben sich Erinnerungen an ein im Herbst beginnendes Jahr er-

[1] M. v. NIEBUHR, Gesch. Assurs und Babels 1857 S. 86, wollte die Zeitbestimmung in 46 2 mit v. 1 verbinden, aber das ist unmöglich, auch um desswillen, weil wahrscheinlich 46 1 Interpolation ist.

halten, insofern nämlich in der Fluthgeschichte Gen 7 f. der Beginn der Fluth am 17. des 2. Monats die Herbstära voraussetzt, da dieser Monat, der 8. der Frühlingsära, der eigentliche Beginn der Regenzeit ist. Ebenso ist die Feier des 7. Neumonds, der durch Lärmblasen anzukündigen ist, eine Forderung, die sonst nur für den Anfang des Jobeljahrs erhoben wird Lev 25 9, nur dann recht erklärlich, wenn an diesem Neumond ein Jahreswechsel stattfand. Da nach der ausdrücklichen Anordnung das bürgerliche Jahr im Frühjahr beginnen soll, so kann es sich nur um das kirchliche Jahr handeln, welches sich mit dem alten bürgerlichen deckt[1]. Auch bei den späteren Juden findet sich noch die Erinnerung an den einst im Herbst beginnenden Jahresanfang[2].

Ob die Juden daneben in der vorexilischen Zeit schon nach einem im Frühjahr beginnenden Jahr gerechnet haben, lässt sich schwer entscheiden. Die von Dillmann geltend gemachte Aufzählung der Feste in den Festkatalogen Ex 23 34 Dt 16: Passah-Mazzot-Pfingsten-Laubhütten dürfte nicht so schwerwiegend sein, als er annimmt: es ist das ökonomische Jahr, von dem man bei dieser für das Volk bestimmten Gesetzgebung ausgieng, die Reihenfolge: Ernte der Gerste — Ernte der Trauben war durch die Sache selbst gegeben. Die Entscheidung wird davon abhängen, ob man die in Jer 1 3 28 1 17 (39 1 f.) 41 1 und in II Reg 25 1 3 8 vorliegenden Daten als ursprüngliche oder erst vom Bearbeiter herrührende ansieht, jedenfalls käme man auch so nicht über das Ende der vorexilischen Zeit hinaus. Das Wahrscheinlichste wird es immer bleiben, dass, wie vorher dargelegt, das Exil von entscheidender Bedeutung für die Aenderung ist.

---

[1] Ueber einen etwas andern Beginn des kirchlichen Jahres im Exil, vgl. § 101 I 2 II 3.

[2] Jos. ant. 1 3 3 und Trg. zu I Reg 8 2. Auch in Syrien war es eine alte und weitverbreitete Sitte, im Herbst das Jahr zu beginnen, vgl. Credner, Joel S. 207 ff., Böttcher, Proben alttestamentl. Schrifterklärung S. 283 f. De inferis I 125. Seiffarth, Chronologia sacra p. 26 seqq.

Kap. 4.

Beschäftigungen und Berufsarten.

§ 39. Jagd und Fischfang.

1. Auf der Culturstufe, auf der wir die Israeliten bei ihrem Eintreten in die Geschichte antreffen, war nicht mehr die Jagd (צַיִד), sondern die Viehzucht Hauptbeschäftigung, jene wurde auch von dem Einzelnen nicht als eigentlicher Lebensberuf, sondern neben Viehzucht und Ackerbau betrieben, theils zur Vertilgung der Raubthiere, theils wegen des Wildpret. Höchst bezeichnend für die israelitische Schätzung der Jagd ist die Charakteristik Esaus als des rauhen Jägers im Gegensatz zu Jakob dem Viehzüchter, vgl. Gen 27. Offenbar ist das auch so geblieben, denn von keinem israelitischen Könige hören wir, dass er ein besonderer Freund der Jagd gewesen sei wie etwa die assyrischen, babylonischen und persischen Könige, erst bei Herodes ist das anders Jos. bell. jud. 1 21 13. Die Jagd auf wilde Thiere wurde daher in Israel wohl nur aus Nothwehr getrieben. Es war nichts seltenes, dass Wanderer oder Hirten von wilden Thieren, Löwen oder Bären u. s. w. angegriffen wurden Gen 37 33 I Sam 17 34 ff. 1 Reg 13 24 (vgl. 2 Reg 17 25 f.) Jes 5 29 31 4; Simson's Ruhm gründete sich zum Theil auch auf den erfolgreichen Kampf gegen wilde Thiere Jdc 14 5 15 4. Der Hirt David kämpfte siegreich gegen Löwen und Bären I Sam 17 34 ff., Benaja erschlug einst, als Schnee gefallen war, einen Löwen in einer Cisterne II Sam 23 20. Wie beliebt das Wildpret bei den Israeliten war, zeigt Gen 25 28 27 3 ff. Sir 36 24. Zu diesem Zwecke jagte man Gazellen (צְבִי), vgl. Dt 12 15 22 14 5 15 22, Hirsche (אַיָּל) Dt 12 15 22 14 5, Damhirsche (יַחְמוּר) Dt 14 5, welche drei sämmtlich unter dem Wildpret der königlichen Tafel 1 Reg 5 3 erwähnt werden, Steinböcke (אַקּוֹ Dt 14 5 יָעֵל I Sam 24 3 Ps 104 18) u. a., vgl. Dt 14 5. Unter den Vögeln kamen wohl besonders die Rebhühner (קֹרֵא) I Sam 26 20 in Betracht. Wie die Jagd von den Israeliten getrieben ist, wissen wir nicht sicher, weil wir nur einzelne zerstreute Nachrichten haben. So findet sich im A. T. nirgends der Jagdhund erwähnt, der doch bei anderen alten Völkern wie Aegyptern, Assyrern, Babyloniern verwandt wurde; zur Zeit des Josephus (ant. 4 8 9) scheint seine Verwendung freilich schon älter zu sein. Die gewöhnlichsten Waffen waren Bogen und Pfeil Gen 27 3 Jes 7 24, daneben wohl auch Schleuder (קֶלַע) I Sam 17 40

und Keule (תּוֹתָח) Job 41 21; häufig benutzte man auch Netze (מִכְמָר Jes 51 20, vgl. Ps 141 10 מָצוֹד Job 19 6 רֶשֶׁת Ps 9 16 etc.), Schlingen (מוֹקֵשׁ Ps 64 6 צַמִּים Job 18 9), verdeckte Fallgruben (שַׁחַת, פַּחַת), letztere namentlich zum Fang grösserer Thiere Ez 19 4 8 Ps 9 16. Noch heute sind solche Fanggruben, besonders zur Jagd der Gazellen, üblich. Man hebt tiefe Gruben aus, vor denen ein Gehege angebracht wird, dem man die Thiere zuzutreiben sucht. Sie überspringen das Gehege, stürzen aber nun in die tiefen Gruben, wo sie mit zerschmetterten Beinen liegen bleiben. Zum Fange der Vögel hatte man auch Fangnetze (פַּח) mit Schnepper (מוֹקֵשׁ), die bei Berührung durch den Vogel von selbst zuschlugen Am 3 5; oder man bediente sich zum schaarenweisen Fangen der Vögel des an Stangen über der Erde ausgespannten Netzes (רֶשֶׁת), welches von dem Vogler niedergezogen wurde, wenn sich die vom Futter angezogenen Vögel darunter gesetzt Hos 7 12 Jer 5 26 Prov 1 17; in späterer Zeit gebrauchte man Schlagbauer mit Lockvögeln, welche der im Versteck sitzende Vogler zufallen liess, wenn andere Vögel hineingegangen waren Sir 11 28. Ein Beweis des humanen Sinnes ist die Verordnung Dt 22 6 f., wonach Jemand, der ein Nest mit Jungen findet, auf denen die Mutter sitzt, sich an jenen allein begnügen, diese aber fliegen lassen soll. Auch das Gesetz über das Brach- bezw. Sabbathjahr Ex 23 11 Lev 25 7 nimmt auf die Thiere des Feldes Rücksicht. Endlich bestimmt Lev 17 13, dass Israeliten wie Fremdlinge in Israel das Blut des essbaren Wildes und der Vögel auslaufen lassen und mit Erde bedecken sollen.

2. Vom Fischfang (דּוּגָה) ist im A. T. verhältnissmässig selten die Rede, dennoch kann darüber kein Zweifel sein, dass er seit alter Zeit betrieben wurde, denn wenn auch nicht das tote Meer, so boten doch der See Genezareth und der Jordan Fische genug. Man fing sie entweder mit dem grossen Schleppnetz (מִכְמֶרֶת σαγήνη) welches, von den Booten aus in das Wasser geworfen, nun mit dem beschwerten Theil auf den Grund sank und in einem Kreise herumgezogen wurde Jes 19 8 Hab 1 15 vgl. Mtth 13 47, oder mit dem Wurfnetz (חֵרֶם Ez 26 5 14 47 10 Hab 1 16 f. δίκτυον Mtth 4 20 Luc 5 4 f. Joh 21 6), welches die Fischer entweder vom Boote aus warfen und wieder herauszogen oder vom Ufer aus und dann in einem Halbkreis herumführten. Ausserdem finden sich auch Angeln d. h. an einer Leine befestigte Fischerhaken (צִנָּה, סִיר, חַכָּה) im Gebrauch Am 4 2 Jes 19 8 Hab 1 15 Job 40 25, vielleicht war auch die Harpune (צִלְצַל דָּגִים Job 40 31) bekannt. Nach Job 40 26 scheint man gefangenen

Fischen bisweilen einen Ring durch die Nase gezogen zu haben, um sie im Wasser bis zur beliebigen Verwendung festzuhalten. In der Zeit des Nehemia brachten Händler von Tyrus her Seefische zum Verkauf nach Jerusalem, wo sich ein Fischmarkt, offenbar am Fischthor, befand Neh 3 3 13 16, vgl. Zeph 1 10 2 Chr 33 14. Dass zur Zeit Jesu der Fischfang am See Genezareth sehr lebhaft betrieben wurde, wissen wir aus dem N. T., vgl. Mrc 1 16 Luc 5 2 ff.; die Fischer giengen in leichter Kleidung, die auch bisweilen ganz abgelegt wurde Joh 21 7, und meistens Nachts auf den Fang aus Luc 5 5 Joh 21 3. Uebrigens sprechen auch Namen wie Bethsaida und Taricheae genug für den einst sehr lebhaft betriebenen Fischfang, der letztere weist darauf, dass man die Fische auch einzusalzen pflegte.

§ 40. Viehzucht.

Die ältesten Israeliten waren viehzuchttreibende Nomaden, die nach den Erinnerungen der Vätersage sich in den fruchtbaren Triften des südlichen Kanaan und in dem peträischen Arabien bis nach Aegypten hin aufgehalten haben; als Hirten wurden die Israeliten auch dem ägyptischen Könige vorgestellt Gen 46 34 47 1 3 und erhalten als solche das Weideland Gosen Gen 47 4 6. Auch nachdem die Israeliten in Kanaan eingedrungen waren, nahm die Viehzucht bei ihnen eine hervorragende Stelle ein, nicht nur bei den transjordanischen Stämmen Ruben, Gad Num 32 2 ff. und Makir Num 32 40 Dt 3 15 ff. in den weidereichen Districten von Gilead nnd Basan, sondern auch diesseits des Jordan, wo es gewisse Gegenden z. B. Negeb, die Wüste Juda, auch einzelne Striche der Ebene Saron gab, die kaum anders denn als Weideland (מִדְבָּר) benutzt werden konnten. Auf solchem Land sass der Stamm Simeon, welcher meist das nomadenhafte Leben weiter führte, vgl. I Chr 4 24 ff., was zum Theil sein frühes Verschwinden aus der Geschichte veranlasste. Als Hirt tritt uns David entgegen I Sam 16 11 17 28 ff., Schafzüchter ist Amos Am 7 14 f., grosser Heerdenbesitzer Nabal I Sam 25 2, und auch die Könige besassen bedeutende Heerden I Sam 21 8 I Chr 27 29 ff. II Chr 26 10, vgl. II Sam 13 23. Die Rekabiten vertreten das ursprüngliche Hirtenleben mit seiner Einfachheit und Reinheit der Sitten im Gegensatz zu der fortgeschrittenen Cultur mit ihrer entnervenden Ueppigkeit Jer 35 7, und in der Kainitentafel in ihrer ursprünglichen Form ist sehr wahrscheinlich das Nomadenleben als das „menschenwürdigste“ Dasein betrachtet, ganz entsprechend der

noch heute üblichen Anschauung der Beduinen, die mit Verachtung auf den Städter nnd besonders den Baner herabschauen, vgl. BUDDE, Urgeschichte S. 145ff. Am deutlichsten geht die Bedeutung, welche die Viehzucht für Israel gehabt hat, aus Sprache und Bildern u. s. w. hervor. מִקְנֶה „Besitz" ist geradezu = „Heerde"; die Fürsten des Volkes werden seine Hirten II Sam 5 2 7 7 Jer 23 2 Jes 44 28 Zach 10 3 genannt, Jahves Liebe und Treue wird mit der Fürsorge der Hirten verglichen Ps 23; in den Segnungen wird auf den Heerdenbesitz Dt 8 13 28 4, in den Verheissnngen auf die Mehrung des Viehs Jer 31 27 33 12f. u. ö. Rücksicht genommen.

Den Hauptbesitz der Israeliten bildeten die Schafe, die mit Einschlnss der Ziegen צאן genannt, immer an erster Stelle unter dem Heerdenbesitz der Patriarchen erscheinen. Job wird als Besitzer von 7000 Schafen, aber nur von 1000 Stück Rindvieh erwähnt, vgl. I Sam 25 2 eine Thatsache, die sich aus den geographischen Verhältnissen erklärt, denn Palästina ist arm an fetten Weiden, besitzt dagegen weite Strecken, die mit aromatischen Gräsern und niedrigem Buschwerk bedeckt, treffliches Weideland (מִדְבָּר) für Kleinvieh waren. Ueber die in Kanaan gezogenen Schafe vgl. § 15. Mit unter צאן Kleinvieh begriffen sind die Ziegen (עִזִּים), die bald in kleineren besonderen Heerden weideten 1 Reg 20 27 Cant 4 1 6 5, bald mit den Schafen eine Heerde bildeten; gewöhnlich pflegten dann die lebhafteren Ziegen aus dem Stall oder der Hürde vorzudrängen und die Ziegenböcke die Heerde überhaupt zu führen, daher die bildlichen Ausdrücke Jer 50 8 Prov 30 31. Die Rinder (בָּקָר) kamen vorwiegend als Ackerthiere in Betracht, nur bei besonders reichen Besitzern finden sich grössere Heerden, die im Westjordanland in den breiteren Thalgründen und znm Theil in der Ebene Saron, vgl. Jes 65 10 1 Chr 27 29, im Ostjordanlande aber in Basan Weide fanden, namentlich war das letztere Land wegen seiner fetten Weiden berühmt Am 4 1 Ps 22 13. Für ihre Verwendung als Ackerthiere zeugt die Thatsache, dass sie meist nach „Joch" (צֶמֶד) d. h. nach Paaren gezählt werden Job 1 3 14. Abgesehen von Rindern und Kleinvieh wurden in der älteren Zeit ziemlich viel Esel (חֲמוֹר) und besonders Eselinnen (אָתוֹן) gezogen, vgl. Gen 12 16 30 43 Jos 7 24 I Sam 8 16 u. ö., sie werden neben den Rindern im Gesetz als die einzigen Arbeitsthiere erwähnt Ex 13 13 20 17 21 33 22 3 9 23 4f. 12 Dt 5 14 22 3f. und auch nach der Einführung des Pferdes behielt bis in die spätesten Zeiten der Esel eine hervorragende Stelle unter den Hausthieren, vgl. Esr 2 66f. Neh 7 68f. In der vordavidischen Zeit sind die Esel

auch das gewöhnliche Reitthier selbst der Krieger Num 22 21 Jdc 10 4 12 14 u. a. Seit der davidischen Zeit tritt das Maulthier (פֶּרֶד) hervor II Sam 13 29 18 9, später drängt das Ross Esel und Maulthier in den Hintergrund, so dass das Reiten auf dem Esel Zeichen des Friedenskönigs sein kann Sach 9 9. Das Kameel wird in der alten Zeit zwar selten erwähnt, dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, dass es von den Israeliten benutzt wurde zum Tragen grösserer Lasten, im Gebirgslande war es sehr brauchbar, zum Reisen durch die Steppe unentbehrlich Jes 30 6, daher wurde es besonders von den Beduinen gezogen, deren Reichthum nach der Zahl der Kameele geschätzt wurde. Die aus Babylonien heimkehrenden Exulanten führten eine ziemliche Anzahl mit sich Esr 2 67 Neh 7 69.

Die eigentliche Geflügelzucht der Israeliten beschränkte sich lange Zeit nur auf die Zucht der Tauben, vgl. Gen 15 9 2 Reg 6 25, ein Taubenschlag (אֲרֻבָּה) wird Jes 60 8 erwähnt[1]. Weder Huhn noch Hahn werden im A. T. genannt; im Talmud werden sie als den Juden bekannt vorausgesetzt[2], ebenso im N. T. Mtth 26 34 75 Mrc 14 30 68 72 Luc 22 34 60f. Joh 13 38 18 27.

Die Rinder- und Kleinviehheerden waren den ganzen Sommer über im Freien unter der Obhut der Hirten (רֹעִים). Nicht selten übten die Töchter und Söhne der Besitzer solch Hirtengeschäft Gen 24 19 I Sam 16 11 17 34; sehr reiche Heerdenbesitzer stellten auch wohl ihre sämmtlichen Heerden unter die Aufsicht eines Oberhirten (אַבִּיר הָרֹעִים I Sam 21 8, שַׂר מִקְנֶה Gen 47 6). Während des

[1] Eigentlich ist אֲרֻבָּה nichts als „Gitter“, vielleicht bezieht sich der Ausdruck „auf die zahlreichen neben und über einander befindlichen, das Aussehen von Gitterfenstern darbietenden Schlupf- und Luftlöcher der thurmartigen Taubenhäuser“. Nach Jos. bell. jud. 5 4 4 waren zahlreiche Taubenthürme in den Gartenanlagen des Palastes Herodes des Gr. in Jerusalem. Auch heutzutage finden sich derartige Taubenthürme in Palästina wie in Syrien, Persien u. s. w., vgl. Rosenmüller, das a. und n. Morgenland, VI 283. — Neben der von der Felsentaube abstammenden Haustaube züchteten die Juden der spätern Zeit wohl auch die aus Babylonien stammende schneeweisse und in hellen Farben schillernde Taube, welche der Astarte geweiht war, nur auf sie passt die Bemerkung Ps 68 14, vgl. HbA. 1616 f.

[2] Wenn Keil, Arch.[2] S. 591 behauptet, dass die Hühnerzucht den Israeliten von Aegypten her schwerlich unbekannt sein konnte, so ist das ohne Zweifel unrichtig: auch die alten Aegypter kannten keine Hühnerzucht, niemals kommt der Hahn auf ihren Bildwerken vor, wohl aber haben sie nachweislich Enten und Gänse gezüchtet. — Talmud. Stellen vgl. Levy, Neuhebr. Lex. IV S. 672; Othonis Lexic. p. 223 sq.

Nachts wurden die Heerden in Pferche oder Hürden (בָּצְרָה Mich 2 12, גְּדֵרָה Num 32 16 24 36 I Sam 24 4 Zeph 2 6, מִכְלָא Hab 3 17 Ps 50 9 78 70 מִשְׁפְּתַיִם Jdc 5 16 Gen 49 14) getrieben, welche selten aus hölzernen Staketen, meist aus übereinander geschichteten und oft ohne Mörtel verbundenen Steinen hergerichtet waren, um so gegen wilde Thiere besser zu schützen, eine Sitte, die noch heute üblich ist, vgl. WETZSTEIN, Hauran S. 29. Bisweilen waren auch in solchen Pferchen Heerdenthürme Gen 35 21 Mich 4 8 oder Wachtthürme 2 Reg 17 9 18 8 errichtet, vgl. II Chr 26 10. Am Morgen und Abend wurden die Thiere gezählt, indem man sie unter dem Hirtenstabe, der am oberen Ende meist mit einem krummen Haken versehen war, durchgehen liess Lev 27 32 Jer 33 13 Ez 20 37. Dieses Stabes bedienten sie sich auch zum Zusammenhalten der Heerde, wobei sie vielleicht von Hirtenhunden unterstützt wurden, welche freilich erst Job 30 1 genannt werden, vgl. Jes 56 10 f. Sonstige Waffen der Hirten werden nicht erwähnt, David trägt nichts als die Tasche, welche wohl seinen Proviant enthielt und die Schleuder I Sam 17 40, obgleich die Hirten öfters Kämpfe mit wilden Thieren zu bestehen hatten I Sam 17 34 ff. Jes 31 4, denn jedes Thier, das ihnen geraubt war und von dem sie nicht den Körper oder doch einen Theil, vgl. Am 3 12, vorzeigen konnten als einen Beweis der von ihnen versuchten Pflichterfüllung, ebenso jedes Thier, das ihnen gestohlen war Gen 31 39 I Sam 25 7, mussten sie ersetzen Ex 22 11 12. Wie mühevoll der Hirten Thätigkeit war, zeigen Stellen wie Gen 31 38 ff. Ez 34: Das Verirrte mussten sie zurückbringen, das Verlorene wieder suchen, das Verwundete verbinden, das Kranke heilen, Lämmer oder ermüdete Thiere im Schooss ihres Kleides oder auf den Armen tragen Jes 40 11, die Schafmütter sorgsam leiten, damit sie nicht übertrieben werden Gen 33 13. Eine nicht geringe Arbeit und Mühe war es auch, die Schafe am Tage zu tränken: um die Mittagszeit wurden die Schafe in die Nähe der Cisterne getrieben, wo man das Wasser in die neben derselben befindliche Tränkrinne (מַשְׁקֶה) Gen 24 20 schöpfte. Häufig gehörten solche Cisternen mehreren Familien gemeinsam, der zuerst Angelangte pflegte zuerst zu tränken, immer aber giengen die Hirten den Hirtinnen vor [1], vgl. Gen 29. Da der Besitz von Cisternen für die Heerden eine Lebensfrage war, so ist es begreiflich, dass es häufig unter den Hirten um dieselben zum Kampfe kam Gen 21 25.

---

[1] Vgl. RÜCKERT, Hamâsa, I 62 ff. SCHUBERT, R. II 453. BURCKHARDT, Syrien S. 128 f.

26$_{19}$ff. Nimmt man dazu, dass die Hirten aller Unbill der Witterung bei Tag und Nacht preisgegeben waren Gen 31$_{40}$ Ez 34$_{12}$, so begreift es sich, dass dieser Beruf als einer der mühevollsten galt. Der Lohn bestand wahrscheinlich seltener in Geld Zach 11$_{12}$ als vielmehr in einem gewissen Antheil an den Erzeugnissen der Heerde, vor allem der Milch, dann aber auch der jungen Thiere, wie das die Jakobsgeschichte zeigt, aus der wir sehen, dass schon ziemlich früh gewisse Hirtenkünste den Israeliten bekannt waren, durch die man gefleckte, gesprenkelte und gestreifte Thiere (עֲקֻדִּים, נְקֻדִּים, טְלֻאִים, בְּרֻדִּים) vom Kleinvieh zu gewinnen wusste, während die Schafe gewöhnlich weiss, die Ziegen aber schwarz waren: Jakob stellte nämlich mehrere an bestimmten Stellen abgeschälte Stäbe in die Tränkrinnen zur Brunstzeit, aber nur im Sommer, wo sie bei den stärkeren Thieren eintritt, nicht im Herbst bei den schwächeren, so dass ihm alle im Frühjahr geworfenen Jungen des kräftigen Viehs zufallen mussten, vgl. Gen 30. Wahrscheinlich gehörte auch ein Theil der Wolle, aus der ja hauptsächlich die Kleider verfertigt waren, den Hirten; jedenfalls war die Schur der Schafe mit einem fröhlichen Feste verbunden, das der Besitzer seinen Hirten veranstaltete I Sam 25$_{4}$ff., und zu dem er auch wohl Freunde lud Gen 38$_{12}$ II Sam 13$_{23}$ff. Nach Cant 4$_{2}$ vgl. 6$_{6}$ trieb man nach der Schur die Schafe gern in die Schwemme. — Im Winter wurde das Vieh in Ställen, die wohl meist nichts als Hütten waren Gen 33$_{17}$, untergebracht. Heufütterung kannte der Israelit ebensowenig wie der heutige Palästinenser, weil er das Heumachen nicht verstand, vielmehr wenn das Gras ausgegangen war, wurde das Vieh, die Rinder an Krippen (אֵבוּס Jes 1$_{3}$ Prov 14$_{4}$) mit Häckerling (תֶּבֶן Jes 11$_{7}$ 65$_{25}$) oder bei besserer Fütterung mit Getreidekörnern, die mit säuerlich schmeckenden Salzkräutern gemischt waren Jes 30$_{24}$ (בְּלִיל חָמִיץ), gefüttert und täglich, auch Samstags Luc 13$_{15}$, zur Tränke geführt. Die Pferde bekamen neben Häcksel (תבן) Gerste (שְׂעֹרִים) 1 Reg 5$_{8}$, nicht aber Hafer, der den Israeliten nicht bekannt war. Die zur Mast bestimmten Thiere, besonders die Kälber, blieben überhaupt im Stall (מַרְבֵּק) Am 6$_{4}$ I Sam 28$_{24}$ Jer 46$_{21}$ Mal 3$_{20}$; sie erscheinen mehrfach bei Opfern wie Mahlzeiten (מְרִיא = σιτιστά Mtth 22$_{4}$), vgl. Am 5$_{22}$ Ez 39$_{18}$ Jes 1$_{11}$.

Das Gesetz macht auch dem Thier gegenüber Milde und Schonung zur Pflicht Ex 23$_{5}$ Dt 22$_{4\,6}$f. Lev 22$_{28}$. Ob die Forderung, dass man nicht zweierlei Vieh sich begatten lasse Lev 19$_{19}$, zu allen Zeiten in Israel beobachtet ist, muss man angesichts der seit Davids

Zeit öfters erwähnten Maulthiere (פֶּרֶד) II Sam 13 29 18 9 1 Reg 1 33 18 5 u. s. w. bezweifeln, hätte schon damals die Anschauung bestanden, aus der diese Bestimmung Lev 19 19 hervorwuchs, so würde man die Maulthiere, selbst vorausgesetzt, dass sie ausserhalb Kanaans geboren sind, wohl kaum in solcher Zahl importirt haben.

§ 41. Ackerbau.

Nach Gen 3 17 ff. 4 2 ff. soll der Ackerbau bis in den Anfang der Menschengeschichte reichen, aber wie über die Schätzung desselben bei den Israeliten verschiedene Urtheile vorliegen, vgl. Gen 3 17 ff. 4 20 mit 4 2 ff.[1], so auch über das Alter desselben, denn nach der Vätersage waren die Patriarchen im Wesentlichen Nomaden und nur nebenbei, wenn sie auf ihren Wanderungen einen für den Ackerbau geeigneten Boden fanden, auch Ackersleute Gen 26 12 37 7, vgl. 30 14; nur aus der Zeit des nomadisirenden Lebens lassen sich Stellen wie Gen 4 20 begreifen, wie denn auch die Erscheinung der Rekabiten, welche die entschwundenen Verhältnisse künstlich festzuhalten suchten, Zeugniss dafür ablegen, dass das nomadisirende Leben ihnen als das ursprünglich israelitische galt Jer 35 7. Mit der Uebersiedlung der Israeliten nach Kanaan war eine Aenderung ihrer bisherigen Lebensweise nothwendig geworden, denn der grösste Theil des Westjordanlandes war Ackerland; die Kanaaniter wurden nun in Bezug auf die Bebauung des Landes die Lehrmeister der Israeliten, doch vgl. Jes 28 26 ff. Bei der Eroberung des Landes bekam wohl jede Familie ein bestimmtes Stück Land, welches fest abgegrenzt war, meist wohl durch Steine, deren Verrückung mit dem göttlichen Fluche belegt war, vgl. Hos 5 10 Dt 19 14 27 17 Prov 22 28. Gemessen wurde das Land nach Jochen (צֶמֶד), d. h. die Maasseinheit bildete ein Flächenraum, den ein Joch Rinder in einem Tage umzupflügen vermochte I Sam 14 14 Jes 5 10, wie das noch heute bei den Fellachen der Fall ist, deren Maass zur Abschätzung der fäddan (d. h. eigentlich „Joch Ochsen") ist, vgl. ZDPV. IV S. 78 f. Nach Lev 27 16 fand auch nach dem Maasse der Aussaat eine Abschätzung des Feldes statt. Als besonderer Vorzug wird es Aegypten gegenüber hervorgehoben, dass Israel nicht gezwungen ist, das Land auf künstliche Weise zu bewässern[2], sondern Jahve spendet Regen und Thau Dt 11 10 f.,

[1] Vgl. Budde, Urgesch. S. 192 f.

[2] Die von Keil[2] S. 579 zum Beweise für eine künstliche Bewässerung durch Canäle u. s. w. beigebrachten Stellen Job 38 25 Prov 21 1 genügen nicht.

wie andrerseits auch die Quellen, Bäche und Seen nach ihrer Bedeutung für die Fruchtbarkeit des Landes erkannt werden Dt 8 7. Ob die Israeliten die Fruchtbarkeit des Bodens durch Düngung mit Mist zu erhöhen suchten, ist zweifelhaft, man verweist dafür auf Stellen wie II Reg 9 37 Jer 9 21 16 4, aber dort handelt es sich lediglich um den auf dem Felde liegenden Unrath bezw. Mist etwa der pflügenden Stiere und Esel u. s. w., von einer regelrechten Düngung ist nicht die Rede, ja Stellen wie Dt 23 13 f. I Reg 14 10, vgl. Ex 29 14 machen das im höchsten Grade unwahrscheinlich, auch wurde ja der Mist getrocknet und häufig als Brennmaterial verwandt Ez 4 15; noch heute wird von den Fellachen Palästinas das Feld meist nicht gedüngt, sondern der Mist gesammelt, getrocknet und als Brennmaterial verwandt [1]. Wahrscheinlich benutzte man Stroh und Stoppeln, die wie das Unkraut, z. B. Dornen und Disteln Jes 10 17, verbrannt wurden Ex 15 7 Jes 5 24 47 14, vielleicht auch etwas von dem Mist des auf dem Felde weilenden Viehs zur Düngung. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Fruchtbarkeit des Landes war die in Bb Ex 23 10 ff. sich findende Bestimmung, dass Aecker, Weinberge und Oelgärten im je siebenten Jahre brach liegen sollten. Man hat diese Forderung meist mit der des Sabbathjahres zusammengestellt [2], aber weder findet sich hier diese Bezeichnung, noch ist von einem Sabbath des Landes die Rede, auch handelt es sich offenbar nicht um ein zu ein- und derselben Zeit im ganzen Lande zu beobachtendes Ruhejahr, dessen Durchführung die schwersten Uebelstände hervorgerufen hätte, ja in alter Zeit vielleicht völlig unmöglich gewesen wäre, sondern um ein bei den einzelnen Grundstücken in verschiedene Zeiten fallendes Brachjahr, wie es bis vor nicht langer Zeit auch bei uns üblich war [3]. Die Bebauung des Landes (עבר את האדמה) begann mit dem Ausroden des noch nicht bebauten Jos 17 18 bezw. mit dem Umbrechen (ניר, חָרַשׁ) des cultivirten Landes Hos 10 12 Jer 4 3 durch den Pflug, der wohl sehr primitiver Art war wie noch heute der von den Fellachen gebrauchte. Derselbe besteht aus einem Pflugstock, der am unteren Ende mit einem hölzernen Fusse, am oberen mit einem dem hölzernen Fusse parallelen Handgriff versehen ist, mittelst dessen man den Pflug lenkte Luc 9 62. Der hölzerne Fuss läuft in eine oben flach gewölbte, etwa 34 cm lange und am hinteren Ende 18 cm breite, eiserne Spitze aus, viel-

[1] ZDPV. IX S. 29.
[2] Vgl. Lev 25 3 ff. Keil, Archäol.[2] S. 392 ff. Dillmann zu Ex 23 10 ff.
[3] Vgl. Riehm, StKr. 1871 S. 760 ff.

leicht die I Sam 13 20 erwähnte מַחֲרֶשֶׁת, die bisweilen geschärft werden musste[1]. Zugleich war das Pfluggestell mit einer Deichsel zum Anspannen der Pflugthiere, gewöhnlich der Rinder Am 6 12 I Sam 11 7 I Reg 19 19 ff., versehen, Fig. 28. Sie waren vermittelst eines Joches, das auf dem Nacken der Thiere lag, an der Pflugstange befestigt und wurden durch einen langen mit einem Stachel versehenen Stock (מַלְמָד) Jdc 3 31 I Sam 13 21, vgl. Act 9 5, von dem Ackersmann (אִכָּר Am 5 16) angetrieben. An der Stelle der Rinder gebrauchte man auch bisweilen auf leichterem Boden den Esel Jes 30 24 32 20; später war es verboten, Rind und Esel zugleich einzuspannen Dt 22 10. Bei dem Brachland genügte übrigens wohl damals ebenso wenig wie heute das einmalige Pflügen, vielmehr muss das Land wenigstens dreimal gepflügt werden. Auf den Neubruch im Winter folgt im

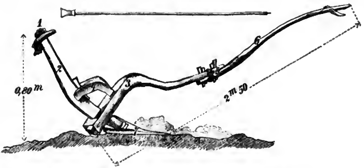


Fig. 28. Moderner syrischer Pflug und Ochsenstachel.

Frühjahr ein zweites und im Sommer ein drittes Pflügen, ja der besonders sorgsame Landmann pflügt im Spätsommer ein viertes Mal[2]. Hatte der Pflug das Land aufgerissen (פִּתַּח), so wurden mit der Egge der Boden und die Schollen (גְּדוּדִים) geebnet (שִׂדֵּד) Jes 28 24 f. Hos 10 11. Die Aussaat der Winterfrucht konnte erst Anfang November geschehen, wenn der Frühregen (מוֹרֶה), der gegen Ende Oktober zunächst in Zwischenräumen und meist in der Nacht erfolgte, eingetreten war. Zuerst wurden die Hülsenfrüchte, nach etwa 14 Tagen die Gerste (שְׂעֹרָה) und zuletzt der Weizen (חִטָּה) ge-

[1] Neben מַחֲרֶשֶׁת wird öfter אֵת erwähnt I Sam 13 20 Jes 2 4 Mich 4 3 Jo 4 10; die Bedeutung ist fraglich: die alten Uebersetzungen nehmen es im Sinn von Pflugmesser, was ja denkbar wäre, wenn es zwei verschiedene Arten von Pflügen gab; vielleicht ist es nichts weiter als Hacke, vgl. ZDPV. IX S. 24 ff.

[2] Vgl. Wetzstein in Delitzsch's Commentar zum Jesajah, 2. Ausg. S. 389 f.

säet. Der Same wurde meist mit der Hand ausgestreut, nur die werthvollere Saat Gerste, Weizen und Spelt (כֻּסֶּמֶת)[1] wurde wie noch heute bisweilen, vom Säer, der dem Pflüger auf dem Fusse folgte, in die Furchen (מַעֲנָה, תֶּלֶם) gelegt und dann eingepflügt, um sie so vor den in Syrien und Palästina sehr verbreiteten grossen Ameisen zu sichern, welche den Samen gern in ihre Löcher schleppen[2], auch wohl um die Saat vor dem Vertrocknen zu schützen, da nach der Aussaat bisweilen 4—5 Wochen Trockenheit herrscht[3]. Die Sommerfrucht (Gerste und Hülsenfrüchte) wurde Ende Januar und im Februar gesäet. Von entscheidender Bedeutung für das Ausreifen der Saat war der im März und Anfang April fallende Spätregen (מַלְקוֹשׁ), blieb er aus oder traf er nicht reichlich genug oder zu spät ein, so kamen die Früchte nicht zur rechten Ausbildung. Ein andrer Feind des Ackerbaues war der heisse Ost- bezw. Südostwind (קָדִים Chamsin), welcher die Aehren versengte (שִׁדָּפוֹן, שָׁדַף) Gen 41 6 Dt 28 22, so dass sie vergilbten (יֵרָקוֹן) Am 4 9 I Reg 8 37; nicht selten waren auch Heuschreckenverwüstungen, welche den Ackersmann um seine ganze Ernte brachten. — Waren die Feldfrüchte der Reife nahe, so setzte man Feldhüter ein Jer 4 17, doch war dem Hungrigen, wenigstens zur Zeit des Dent., gestattet, mit der Hand sich Aehren auszuraufen Dt 23 25 f. Mtth 12 1. Die Ernte (קָצִיר) begann im April mit dem Schneiden der Gerste, mit welcher gleichzeitig Linsen und Wicken reiften, und nach 2—3 Wochen folgte die Ernte von Weizen und Spelt, doch war natürlich je nach deu klimatischen Verhältnissen der einzelnen Gegenden auch die Erntezeit verschieden: während in der heissen Niederung um Jericho die Gerstenernte Anfang April beginnt, tritt sie in der Küstenebene um 8, auf dem Gebirge oft erst nm 14 Tage später ein. Meist umspannte die Getreideernte 7 Wochen, Massot bezeichnet den Anfang, Pfingstfest den Schluss. Geschnitten wurde das Getreide mit der Sichel (מַגָּל, חֶרְמֵשׁ) wie sie noch heute in Palästina gebräuchlich ist[4] (Fig. 29) Dt 16 9: der Schnitter (קוֹצֵר) fasste mit der einen Hand eine Reihe von Halmen zusammen Jes 17 5 Ps 129 7 und schnitt sie mit der andern Hand ziemlich

---

[1] Vgl. § 14.

[2] Anderlind sah Herbst 1883 auf einem Felde des Oelbergs eine einen Quadratmeter grosse, dicht mit Getreidekörnern bedeckte Fläche und zahllose Ameisen damit beschäftigt, sie in die Erde zu schleppen, vgl. ZDPV. IX S. 30 Anm.

[3] ZDPV. IX S. 29 f.

[4] Vgl. ZDPV. IX S. 39.

hoch ab, vielleicht hat man einzelne Früchte auch schon im Alterthum mit der Hand ausgerauft[1]. Das abgeschnittene Getreide blieb in Schwaden (עָמִיר) hinter dem Schnitter liegen und wurde vom Garbenbinder (מְאַסֵּף Jer 9 21 מְעַמֵּר Ps 129 7) in Garben (אֲלֻמָּה) gebunden Gen 37 7 und zu Garbenhaufen (גָּדִישׁ) zusammengestellt. P Lev 19 9 23 22 bestimmt übrigens zu Gnnsten der Armen, dass der Einzelne sein Feld nicht bis an den Rand aberntet[2]. Während des sehr heissen Erntegeschäftes erquickten sich die Arbeiter durch geröstete Getreidekörner (קָלִי) und in säuerliches Getränk (חֹמֶץ) getauchtes Brot Rt 2 14[3]. — Das Getreide wurde meist noch auf freiem Felde gedroschen, was insofern leicht möglich war, weil die Erntezeit völlig regenfrei ist I Sam 12 16 ff. Die Tennen (גֹּרֶן) waren entweder ständige, auf Bergen oder Hügeln, oder sie wurden, wenn es sein konnte, auf einem erhöhten Platz angelegt: in einer kreisrunden, muldenartigen Vertiefung wurde die Erde festgestampft, hieher wurden die Garben gebracht; war eine auf dem Felde vergessen, so verfiel sie den Armen Dt 24 19. Kleinere Quantitäten Getreide wurden übrigens öfter mit dem Stock ausgeklopft Rt 2 17 Jdc 6 11 (חבט), was bei Dill und Kümmel das Gewöhnliche war Jes 28 27. Die Art des Dreschens (דוּשׁ) war verschieden: entweder wurden über die auf dem Boden etwa kniehoch aufgeschichteten Garben Rinder so lange hingetrieben, bis sie mit ihren Hufen die Körner ausgetreten und das Stroh zu Spreu zerkleinert hatten, bei welcher Thätigkeit dem Rind das Maul nicht verbunden werden sollte Dt 25 4[4], oder man bediente sich dazu des Dreschschlittens (מוֹרַג, מוֹרַג חָרוּץ bezw. חָרוּץ τρίβολον tribulum der Alten) Am 1 3 Jes 28 27 II Sam 24 22, der wohl im Wesentlichen damals nicht anders war wie heute: er besteht aus aneinandergefügten Holzpfosten, die

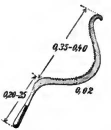


Fig. 29. Moderne syrische Sichel.

[1] Noch heute pflegt man beim Schneiden des Getreides etwa kniehohe Stoppeln stehen zu lassen, nur in Beirut sah ANDERLIND das Getreide mit der Flachsichel ziemlich am Boden abschneiden, vgl. a. a. O.

[2] Die spätere Tradition bestimmt, dass der nicht abzumähende Theil mindestens 1/60 des Ganzen betrage, Peâst. Abschn. 1. 2.

[3] Vgl. ROBINSON, Pal. II S. 659 f. und ROSENMÜLLER, N. Morgenland, III S. 68.

[4] Vgl. ZDPV. IX S. 41. ROBINSON II S. 521.

nach vorn etwas aufwärts gebogen und auf der untern Seite mit spitzen Steinen oder mit Steinen und Messern besetzt sind[1] (Fig. 30). Durch den auf dem Dreschschlitten sitzenden Lenker oder durch darauf gelegte Steine wurde er so beschwert, dass er das Stroh zer-

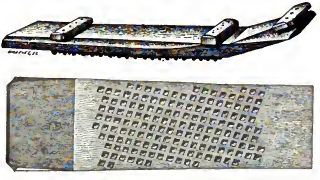


Fig. 30. Moderner Dreschschlitten.

schnitt und die Körner ausdrückte. Der noch jetzt im Orient gebräuchliche Dreschwagen (עֲגָלָה), Fig. 31, wird zuerst Jes 28 27 ff. genannt: er bestand aus mehreren parallellaufenden Walzen, von denen jede mit 3—4 radförmigen Eisenscheiben versehen ist und zwar so, dass die Scheiben der einen Walze in die Zwischenräume, welche die der andern lassen, eingreifen[2]. Das Pferd wird zwar heute in Syrien bisweilen zum Dreschen benutzt (vgl. ZDPV. IX 43), verdankt aber seine Erwähnung in Jes 28 28 wahrscheinlich einer Textverderbniss, vgl. Duhm z. d. St. Nach dem Dreschen wird die Spreu (מֹץ) von den Körnern (בַּר) gesondert, indem man Spreu und Getreide mit einer bisweilen nur zweizinkigen, meist aber mehrzinkigen hölzernen, mässig gekrümmten Gabel (מִזְרֶה) worfelt (זָרָה), d. h. in die Höhe wirft. Das geschieht gegen Abend und in der Nacht Rt 3 2, denn von

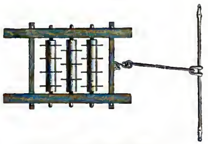


Fig. 31. Alter Dreschwagen.

[1] Heute naurağ in Palästina u. Syrien genannt, vgl. ZDPV. IX S. 41. Wetzstein, Zeitschr. für Ethnol. 1873 S. 270 ff. Ebers-Guthe, Palästina, I S. 244.

[2] Ist ebenfalls noch heute gebräuchlich ZDPV. IX 44.

4 Uhr Nachmittags bis eine halbe Stunde vor Sonnenaufgang weht der Seewind, welcher die Spreu zur Seite führt, er war wohl nur selten so stark, dass das Worfeln zur Unmöglichkeit wurde Jer 4 11 51 1 f. Sir 5 9. Nach dem Worfeln wurden die Körner gesiebt Am 9 9 und mit der Worfschaufel (רַחַת) zu grösseren Haufen zusammengeworfen, bei denen man wohl auch übernachtete, um sie zu schützen Rt 3 7 ff. Dieselbe Art von Schaufeln (רחת) wurde übrigens auch zum Worfeln der Hülsenfrüchte und der zum Viehfutter bestimmten Getreiderückstände gebraucht. Eigentliche Scheunen zur Aufbewahrung des Getreides gab es in älterer Zeit kaum oder doch nur wenige, aus späterer Zeit hören wir von solchen אוֹצָרוֹת (?מַמְּגֻרוֹת) Jo 1 17 מִסְכְּנוֹת II Chr 32 28 מַאֲבֻסִים Jer 50 26 אֲסָמִים Dt 28 8 oder Vorrathszellen am Tempel Neh 12 44 13 12; meist brachte man die Vorräthe in cisternenähnlichen Gruben, die man sorgfältig verdeckte, oder in künstlichen Höhlen unter, wie das noch jetzt in Palästina geschieht Jer 41 8 [1]. — Der Ertrag der Aussaat war sehr verschieden: 60 und 100fältig war ein ungewöhnlich reichlicher Ertrag Gen 26 12 [2], gewöhnlich war er wohl 30fältig Mtth 13 8, heute sind die Durchschnittserträge in Folge der jahrhundertelangen Verwüstung des Landes erheblich geringere [3].

Flachs (פִּשְׁתָּה) wurde in Palästina ziemlich viel gebaut, vgl. Hos 2 7 11, doch haben wir nur wenig Andeutungen über seine Bearbeitung. Nach Jos 2 6 scheint es, dass man die Flachsstengel auf dem Dach aufschichtete, um sie hier zu trocknen oder zu rösten [4]; durch Hecheln musste er vom Werg gereinigt werden, vgl. שְׂרִיקוֹת Jes 19 9.

---

[1] Vgl. Robinson II 400 650 III 271.

[2] Im Ḥaurân sind noch jetzt 60 und 100fältige Ernten nicht selten, vgl. Burckhardt, Syrien S. 463. Wetzstein, Reisebericht S. 30. Warte des Tempels 1884 Nr. 12.

[3] Freilich sehr verschieden nach den Gegenden: auf dem Gute Abu-Šuše zwei Stunden südöstlich von er-Ramle hat Weizen je nach der Güte des Bodens bei gewöhnlichen Witterungsverhältnissen fünf- bis dreissigfachen, Gerste zwanzig- bis hundertzwanzigfachen, die Speiselinse bis fünfzigfachen Ertrag; in der deutschen Colonie zu Sarona hat Weizen höchstens dreissigfachen, durchschnittlich achtfachen, Gerste höchstens fünfzigfachen, durchschnittlich fünfzehnfachen Ertrag; in der Ebene Esdrelon trug 1874—1883 Weizen höchstens das zehnfache, durchschnittlich das sieben- bis achtfache Korn, Gerste höchstens das zehnfache, durchschnittlich kaum das sechsfache Korn; auf dem Gebirge bei Nazareth und dem gegenüberliegenden Gebirge Ephraim hat die Speiselinse höchstens dreizehnfachen, durchschnittlich sechsfachen Ertrag.

[4] Ueber den heutigen Ackerbau in Syrien insbesondere in Palästina vgl. Anderlind, ZDPV. IX 1 ff.

§ 42. Wein-, Oel-, Obstbau.

1. Wie die Kanaaniter in Bezug auf den Ackerbau die Lehrmeister der Israeliten waren, so nicht minder in Bezug auf den Weinbau, der ein noch höheres Maass der Sorgfalt und auch der Kunst fordert als der Ackerbau. Hauptsächlich wohl zum Zwecke des Baues der Reben und des Oelbaums entwickelte sich der Terrassenbau, d. h. man suchte durch Erbauung von Mauern die Herabschwemmung der Erde von den Felsen zu verhüten, trug Erde auf sonnendurchwärmte Felsen, versuchte auch wohl eine künstliche Bewässerung wenigstens der Gärten durch Herleitung von Quellen oder Anlage von Wasserbehältern.

Nach Gen 9 20 leiteten die Israeliten den Weinbau ab von Noah, der wie der Israeliten so ja auch der Kanaaniter Stammvater war. Davon dass sie den Weinbau von den letzteren überkommen, haben sich Erinnerungen nicht nur in dem Kundschafterbericht Num 13 24, sondern auch in der Ablehnung der Rekabiten erhalten, welche ihn doch wohl als kanaanitisch perhorrescirten. Doch war diese Stellung der Rekabiten eine sehr vereinzelte, denn neben Getreide nnd Oel erscheint der Most als Haupterzeugniss des Landes, vgl. Hos 2 10 14 Dt 6 11 7 13 8 8 Jer 5 17 39 10 etc., auch waren Rebenpflanzungen über das ganze Land verbreitet, vorwiegend natürlich auf den Bergabhängen und Hügeln Jes 5 1 Jer 31 5 Am 9 13 Jo 4 18 Ps 80 11 u. ö., aber auch in der Niederung fanden sie sich, z. B. in der Ebene Jisreel Jdc 9 27 I Reg 21 1 ff.[1]. Besonders berühmt waren die Trauben aus der Umgegend von Hebron Num 13 24 und der noch heute als vino d'oro hochgeschätzte Libanonwein, dessen köstliche Blume Hos 14 8 hervorhebt. Aus nicht wenigen Stellen des A. T.'s wissen wir, welche Sorgfalt man dem Weinbau widmete: der Berg, für den der Pflug nicht anwendbar war, wurde mit der Hacke behackt (עִזֵּק), von Steinen gereinigt (סִקֵּל) Jes 5 2, durch Terrassenmauern (גָּדֵר) geschützt, um das Abspülen des Erdreichs durch das Wasser zu verhindern, vgl. Num 22 24, mit Hecken (מְשׂוּכָה) oder Mauern, auch wohl mit Beiden umgeben Jes 5 2 5 17 11, um den Weinberg gegen das weidende Vieh Jes 7 25 Jer 12 10 und das Wild Ps 80 14 Cant 2 15 zu sichern, man errichtete Hütten Jes 1 8 oder Wachtthürme Jes 5 2, in welchen die Weingärtner II Chr 26 10

[1] Nach dem Talmud auch in der Ebene Saron, ja selbst im sogenannten Negeb müssen derartige Pflanzungen gewesen sein, vgl. Palmer, Wüstenwanderung Israels S. 271 f. 283 286 289.

bezw. die Wächter Job 27 18 Cant 1 6 8 11 f. wohnten [1]. Zu jedem Weinberg gehörte auch eine Kelter, in welcher die Trauben unter fröhlichem Ruf (הֵידָד) der Kelternden zu Most ausgetreten wurden (דָּרַךְ), vgl. Jes 16 10 Jer 25 30 48 33: wo der Boden felsig war, wurde die Kelter (גַּת oder פּוּרָה) in den Felsen gehauen; mit ihr stand eine niedriger gelegene Kufe (יֶקֶב) in Verbindung, in welche der Most (תִּירוֹשׁ) zur Klärung abfloss und aus der man ihn in die Krüge Jer 48 11 oder Schläuche Job 32 19 schöpfte. Bisweilen fanden sich auch wohl mehrere Kufen nebeneinander [2]. Welcher Art die im alten Palästina wachsenden Reben waren, können wir nicht mehr mit Sicherheit feststellen, aus der Bezeichnung des Rebensaftes als „Traubenblut" Gen 49 11 Dt 32 14, vgl. Gen 49 12 Jes 63 2 f. Prov 23 31 Sir 50 15 I Makk 6 34 Mtth 26 27 f. Apoc 14 19 f. hat man mit Recht geschlossen, dass man vorwiegend rothen Wein baute, was auch darin seine Bestätigung findet, dass öfter von einer שֹׂרֵק Jes 5 2 Jer 2 21 bezw. שֹׂרֵקָה Gen 49 11 genannten Edelrebe die Rede ist, welche ohne Zweifel wegen ihrer rothen Trauben so heisst. Doch muss der Anbau dieser rothen Traube später verdrängt sein, denn der im beginnenden Mittelalter ausgeführte Wein war von weisser Farbe und auch heute noch wird vorwiegend weisser Wein in Palästina gebaut [3]. Wie heute war auch damals der Bau ein verschiedener: Jes 16 8 Ez 17 6 weisen uns auf Lagerreben, während Stellen wie Mich 4 5 hoch gezogene Weinstöcke voraussetzen, vgl. Ps 80 11. Von der sonstigen Bearbeitung erfahren wir nur soviel, dass der Boden gelockert (עָדַר) und der Stock mit dem Winzermesser (מַזְמֵרָה) beschnitten wurde (זָמַר) Jes 5 6, um seine Fruchtbarkeit zu erhöhen. Jetzt erntet man die Speisetrauben von August ab, dagegen die zum Keltern bestimmten erst im September und Oktober und so war es auch in alter Zeit, denn das eigentliche Fest der Weinlese ist das im Nisan zu feiernde Hüttenfest. Aus zahlreichen Stellen wissen wir, welch ein Jubel in den Tagen der Weinlese das Land erfüllte, Gesang und Reigen waren dann an der Tagesordnung, vgl. Jdc 9 27 Jes 16 10 Jer 25 30 48 33. — Der

[1] Noch jetzt ist in Palästina dieselbe Sitte, z. B. in der Nähe von Hebron, Robinson I 354.

[2] Eine Beschreibung einer Kelter mit drei neben einanderliegenden Kufen bei ʿArtûf, vgl. ZDPV. X S. 146, ausserdem S. 150, 155 und die Abbildungen ebenda Tafel V und VII; — Robinson, Neuere bibl. Forschungen S. 178.

[3] Ueber den heutigen Weinbau, vgl. Anderlind, Die Rebe in Syrien, insbesondere in Palästina, ZDPV. XI 160 ff.

frische Most wurde gern getrunken Hos 4 11 Jdc 9 13, meist aber liess man ihn in Schläuchen oder Krügen gähren und eine Zeit lang auf den Hefen liegen Zeph 1 12; bisweilen wartete man auch die im nächsten Jahre eintretende zweite Gährung ab und füllte ihn dann um; vor dem Trinken wurde der Wein filtrirt (שְׁמָרִים מְזֻקָּקִים) Jes 25 6 Jer 48 11. Ob die Israeliten scbon den Most zu Traubenhonig (arab. dibs) eingekocht baben, lässt sich nicbt mit Sicberheit erweisen, wenngleich es wahrscheinlich ist, vgl. דבשׁ Gen 43 11 I Reg 14 3 Ez 27 17. Oft wurden die Trauben getrocknet (צִמּוּקִים) I Sam 25 18 und zu Kuchenformen zusammengepresst (אֲשִׁישָׁה) Hos 3 1 II Sam 6 19. Noch beute bilden die Rosinen einen Hauptausfuhrartikel Syriens, um ihretwillen und wegen des Traubenhonigs wird der Weinstock dort vorzüglich gebaut; im Alterthum war aber jedenfalls der Wein der Hauptzweck des Rebenbaus.

2. Als drittes Hauptproduct Palästinas erscbeint neben Getreide und Wein das Oel (שֶׁמֶן) Dt 8 8 32 13 33 24 II Reg 18 32 Jo 1 10 2 19 24. Auch die Cultur des Oelbaums (זַיִת) fanden die Israeliten schon in Kanaan vor, sie war über das ganze Lund verbreitet, besonders reicb an Oelbäumen war die Schephêla I Chr 27 28 und ein Theil des Stammgebietes von Asser Dt 33 24; Josephus hebt Galiläa (bell. jud. 2 21 2) und insbesondere das Uferland des Sees Genezareth (bell. jud. 3 10 8) und Peräa (bell. jud. 3 3 3) heraus, Namen wie Gethsemane, Bezetha, Oelberg lassen freilicb auch erkennen, dass die Umgegend von Jerusalem reich an Oelbäumen gewesen sein muss. Der Ertrag deckte nicht nur den Bedarf, sondern man führte auch davon aus, vorwiegend nach Phönicien Ez 27 17 I Reg 5 25 Esr 3 7, von wo es nacb den verschiedensten Theilen der alten Welt gieng, aber auch direct nach Aegypten Hos 12 2. Der Olivenbaum, welcher auf sandigem oder steinernem Boden, aber an Orten, wo er scharfen Winden und der Sonnenglut nicht zu stark ausgesetzt ist, am besten gedeiht, wächst sehr langsam, aber erfordert auch sehr geringe Pflege. Die erste Ernte erfolgt kaum vor dem 10., eine volle Ernte meist nicht vor dem 30. Jahr, aber die grosse Frucbtbarkeit und das hohe Alter, das er erreicht, gleichen das langsame Wachsthum hinlänglich wieder aus. Die Frucht des Baumes ist länglich rund und hat meist die Grösse einer Kirsche, bisweilen auch die eines Taubeneis, sie ist anfangs grün, wird aber zur Zeit der Reife im September fast schwarz. Doch werden die Früchte meist schon vor der völligen Reife geerntet, weil das Oel dann feiner und schmackhafter ist. Man pflegte die Früchte daher abzuschlagen

(חָבַט Dt 24 20 oder נָקַף daher נֹקֶף זַיִת Jes 17 6), soweit sie mit der Hand nicht erreichbar waren, vielleicht mit einem Rohr, wie noch heute in Griechenland und Italien, um die Früchte nicht zu beschädigen; die Nachlese der im Wipfel zurückgebliebenen Früchte gehörte den Armen Dt 24 20. Entweder wurden die Oliven dann gestossen und in einen Korb gelegt, unter welchem man in einem Gefässe das Oel sammelte (שֶׁמֶן כָּתִית Ex 27 20 29 40), — das war das beste, feinste Oel (wohl = שֶׁמֶן רַעֲנָן Ps 92 11) — oder sie wurden in einer Kelter getreten[1] Mich 6 15 Jo 2 24 Job 24 11; Oelpressen und Oelmühlen werden erst im Talmud erwähnt M. Tehar. 9 8, vgl. M. Menach. 8 4[2]. Wahrscheinlich haben die Israeliten auch die Oliven eingemacht gegessen, wie das noch heute in Syrien, aber auch in Spanien, Italien und Südfrankreich der Fall ist; man benutzt dazu in Syrien die grünen unreifen wie die schwarzen reifen Früchte, welche man in stark salzhaltiges Wasser legt[3]. — Die Früchte des wilden Oelbaumes (עֵץ שֶׁמֶן) geben viel weniger und schlechteres Oel, das nur zu Salben verwandt wird. Dagegen war er wegen seines festen und dauerhaften Holzes, das eine schöne Politur annimmt, sehr geschätzt, es wurde als besseres Nutzholz, z. B. im salomonischen Tempel zu Thürpfosten und den Cherubsstatuen, verwandt. Die Angabe Columella's, De re rust. 5 9 16, dass man kräftige Oelbäume, welche keine Frucht tragen, durch Einpfropfen eines wilden Oelzweiges fruchtbar mache, bezw. dass man solche Oelbäume, die ihre Zweige verlieren, auf diese Weise verjünge, ist bisher nicht bestätigt, Stephan Schulz berichtet ebenfalls nur vom Hörensagen (Leitungen des Höchsten V 88). Vielleicht ist diese Nachricht wesentlich durch Röm 11 17 hervorgerufen und ihre Grundlage keine andere denn die, dass die Fortpflanzung des edlen Oelbaums entweder durch Wildlinge, die veredelt werden, oder durch Wurzelboden von Edelolivbäumen, dessen Schösslinge aber ebenfalls veredelt werden, geschieht[4].

3. Ueber die Cultur der Fruchtbäume und des Obstes (קַיִץ) haben wir im A. T. nur wenig Nachrichten. Die auf dem Boden Palästinas cultivirten Obstbäume sind § 14 genannt[5].

4. Gärten wurden meist des Nutzens wegen gepflanzt Am 4 9 9 14 Jer 29 5 28, man zog in ihnen Kräuter und Gemüse, daher

---

[1] Auf solche Oelkelter weist der Name Gethsemane = גַּת שְׁמָנָא.

[2] Vgl. ZDPV. X S. 152f.

[3] Vgl. über die heutige Olivenzucht in Syrien, ZDPV. XI 69ff.

[4] ZDPV. XI 70.

[5] Ueber die Fruchtbäume im heutigen Palästina, vgl. ZDPV. XI 69 ff.

גַּן־הַיָּרָק Dt 11 10 I Reg 21 2, doch waren sie auch von grosser Bedeutung, um des Schattens willen, den ihre Bäume gewährten. Mit zunehmendem Luxus werden natürlich anch die Gärten der Vornehmen kostbarer ansgestattet gewesen sein, vgl. פַּרְדֵּס Cant 4 13 ff. Aus Jes 1 30 Koh 2 5 Cant 4 15 Num 24 6 ergiebt sich, dass man für entsprechende Bewässerung der Gärten Sorge getragen hat [1]. Oefter fand in ihnen wohl auch die Beisetzung der Verstorhenen statt II Reg 21 18, nicht selten waren sie Stätten abgöttischer Culte Jes 1 29 65 3 66 17.

§ 43. Handwerke.

Von einer Aushildung verschiedener Handwerke kann für die alte Zeit keine Rede sein. Wie der Beduine, so verfertigt auch der Bauer zum grössten Theil das, was er braucht, sich selhst: bei den Beduinen finden sich höchstens Hufschmiede für den Beschlag der Pferde und Lederarbeiter, welche Sattel u. s. w. verfertigen, hei den Bauern Schmiede und Töpfer. Alles Uehrige machte der Bauer sich selbst, auch den Bau seiner einfachen Hütten und Häuser brachte er mit Hilfe der Nachbarn zu Stande. Dagegen Schmiede und Töpfer waren schwer zu entbehren, weil die zum Betrieb dieser Handwerke erforderliche Technik und Werkzeuge nicht jeder besitzt. Wahrscheinlich wird es im Alterthum so gewesen sein wie noch jetzt: vor dem Beginn der Arbeit des Landmanns ziehen dic Schmiede u. s. w. durch die Dörfer und hessern aus, was schadhaft geworden, fertigen neu an, was ihnen hestellt wird. Zu einer Ansbildung verschiedener Handwerke kam es wohl erst, nachdem die Israeliten sich in den Städten, die lange Zeit in den Händen der Kanaaniter bliehen, festgesetzt, nachdem auch ein gewisser Wohlstand sich gebildet hatte. Damit steigern sich die Bedürfnisse und naturgemäss tritt nun eine Theilung der Arheit ein. Gewiss war in dieser Beziehung die Zeit des Salomo von grosser Bedeutung: damals war zum grössten Theil der Aufsaugungsprocess der Kanaaniter durch die Israeliten vollzogen, es bildete sich ein Beamtenadel, eine starke Scheidung der Stände hahnte sich an. Salomo suchte an Pracht es anderen mächtigen orientalischen Herrschern gleich zu thun, daher seine gewaltigen Bauten u. s. w., welche mit Hilfe namentlich der Tyrier aufgeführt wurden, da die Israeliten

---

[1] Vgl. was Robinson über solche Bewässerung von Krautgärten bei Nablus schreibt, Nenere bibl. Forschungen S. 173.

bis dahin dazu nicht fähig waren. Eine solche Zeit muss von nicht geringer Wichtigkeit für die Ausbildung des Handwerks gewesen sein. Im Einzelnen lässt sich auf Grund unserer Quellen Folgendes feststellen.

1. Die Nahrungsbereitung fiel zum grössten Theil immer der Familie zu und zwar das Mahlen des Mehls und Backen den Frauen, das Schlachten und Braten den Männern. Erst das complicirtere Stadtleben schuf hier eine Aenderung, wir treffen in den Städten Bäcker (אֹפֶה) Hos 7 6. Aus der Jer 37 21 genannten Bäckerstrasse (חוּץ הָאֹפִים) können wir schliessen, dass schon im Alterthum wie noch heute im Orient einzelne Handwerke in bestimmten Strassen sich befanden. Köche (טַבָּחִים bezw. טַבָּחוֹת) I Sam 9 23 8 13 fanden

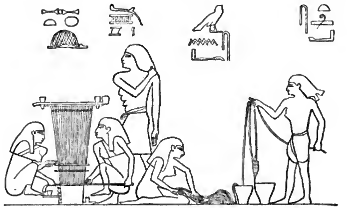


Fig. 32. Aegyptische Weberei.

sich wohl nur in vornehmen Häusern, nur da war ja auch die Fleischnahrung (טבח ist eigentlich „schlachten") eine ziemlich häufige.

2. Die Weberei, welche sich im Wesentlichen mit der Kleiderbereitung deckt, war in alter Zeit durchaus Sache des weiblichen Geschlechts. Sie spannen (טָוָה) Flachs und Wolle, wahrscheinlich auf einer Handspindel, die sich von der noch jetzt in Palästina gebräuchlichen nicht wesentlich unterschieden haben wird; sie bereiten aus den Fäden die Seile und verwebten (אָרַג) sie auch zu Zeug. Doch ist nicht an längere Stücke zu denken, von denen man je nach Bedarf abschnitt, sondern es waren verhältnissmässig kleine Stücke, gerade gross genug für ein Kleid, vgl. § 20. Die altisraelitischen Webestühle wird man sich nicht einfach genug denken

können, wahrscheinlich waren sie nicht wesentlich verschieden von jenem, den E. H. Palmer 1868 in einem Beduinenlager am Ǵebel Musa sah: „er bestand nur aus einigen aufrecht stehenden Stäben, über welchen die Fäden gespannt waren; die querlaufenden Fäden wurden geschickt mit den Fingern eingeschoben, ohne Schiffchen, und das ganze Gewebe mit einem Holzstückchen fest zusammengedrängt“ [1] (Fig. 32). Verhältnissmässig früh fand wohl auch das Weberschiffchen (אֶרֶג), und zwar wahrscheinlich von Aegypten her, Eingang, wenngleich erst Job 7 6 darauf Bezug genommen wird. Den auf den ägyptischen Monumenten dargestellten Weberstühlen wird der israelitische im Wesentlichen entsprochen haben, im Unterschied von den heut im Orient gebrauchten wagerechten war es ein aufrechtstehender [2]. Ohne Zweifel hat sich mit dem Beginn grösseren Wohlstandes die Weberei als selbständiges Handwerk herausgebildet. Feine Gewebe wurden zwar vielfach vom Ausland her importirt Prov 7 16: aus Aegypten die feine Leinwand, aus Damaskus Damast, Prachtmäntel aus Babylonien, vgl. § 20, aber gewiss kam das Volk unter fremdländischem Einfluss dazu, auch selbst sich in der kunstvollen Weberei zu versuchen: neben dem ארג, dem einfachen Weber, wird רקם, der Buntwirker Ex 26 36 38 23 (vgl. Ps 139 15) und חשׁב, vielleicht der Kunstweber, Ex 26 1 erwähnt, ja I Chr 4 21 ist vom Geschlecht des Byssus-Arbeitshauses vom Hause Ašbê'a die Rede (בֵּית עֲבֹדַת הַבֻּץ לְבֵית אַשְׁבֵּעַ). Wie verbreitet übrigens die Kenntniss des Webstuhles bei den Israeliten war, geht aus den von daher entlehnten bildlichen Ausdrücken hervor: neben dem Weberschiffchen (אֶרֶג) ist vom Weberbaum (מְנוֹר אֹרְגִים) I Sam 17 7 II Sam 21 19, dem Aufzug (מַסֶּכֶת) Jdc 16 13f., dem Trumm (דַּלָּה) Jes 38 12 die Rede [3]. — Das Walken (כִּבֵּס) war sicher wie das Weben einst Sache jeder einzelnen Familie. Allmählich aber bildete sich das Handwerk der Walker heraus, welche wegen der üblen Gerüche, die ihre Arbeit mit sich brachte, auch wegen des starken Wasserverbrauchs ihr Geschäft gewöhnlich ausserhalb der Städte an besonders wasserreichen Orten betrieben, vgl. שְׂדֵה כֹבֵס

---

[1] E. H. Palmer, Der Schauplatz der vierzigjährigen Wüstenwanderung Israels, Gotha 1876, S. 98 f.

[2] Vgl. J. G. Wilkinson, Manners and customs of the ancient Egyptians, II S. 60. Vgl. Braun, De sacerd. p. 273.

[3] Die Bedeutung von עֵרֶב und שְׁתִי Lev 13 48 ist fraglich, die alten Uebersetzungen geben jenes meist durch „Einschlag“, dies durch „Aufzug“, aber dabei bleiben erhebliche Schwierigkeiten, wahrscheinlicher bezeichnen beide Ausdrücke nur verschiedenes Gewebe, vgl. Dillmann zu Lev 13 48.

beim oberen Teich von Jerusalem Jes 7 3. Das Walken geschah gewöhnlich durch das Treten mit den Füssen oder durch das Schlagen mit Knitteln. Der Zweck desselben war, dem neuen wollenen Zeug durch Verfilzung der Wollhärchen auf beiden Seiten des Gewebes die nöthige Festigkeit und Dichtigkeit zu geben, damit es den Regen nicht mehr durchliess, die getragenen Kleider aber von Schweiss und Schmutz zu reinigen.

Das Gerben d. h. das für die Verarbeitung der Felle nöthige Zubereiten derselben war den Israeliten sicher seit alter Zeit bekannt, wurden doch die verschiedensten Gegenstände der Kleidung: Sandalen Gen 14 23 Ez 16 10, Gürtel II Reg 1 8, aber auch Decken Ex 25 5 26 14, Schläuche Gen 21 14 Jdc 4 19, I Sam 16 20 Schilde und Schwertgehänge aus Leder Dt 1 41, vgl. Ez 39 9 verfertigt. Ursprünglich in der Zeit der einfachsten Bedürfnisse war die Zubereitung und Bearbeitung Sache des einzelnen Hauses; allmählich aber bildete sich ein besonderes Handwerk heraus, dessen Nichterwähnung im A. T. gewiss ebenso zufällig ist wie die der Färber.

In der späteren Zeit werden auch Salbenmischer (רֹקֵחַ bezw. רַקָּחוֹת) I Sam 8 13 Neh 3 8 und Barbiere (גַּלָּבִים) Ez 5 1 erwähnt.

3. Das Handwerk der Töpferei war den Israeliten seit alter Zeit bekannt, aber natürlich erst seit dem sie auf dem Boden Palästinas sesshaft geworden sind, denn der Nomade kann irdene Gefässe nicht brauchen, er benutzt vielmehr statt dessen Schläuche, hölzerne Schalen und ausgehöhlte Früchte. Gewiss ist das auch von den Israeliten noch lange Zeit in Palästina geschehen, vgl. Jdc 4 19 I Sam 16 20 Gen 21 14, es ist daher vielleicht nicht zufällig, dass nur selten in alten Schriften vgl. II Sam 17 28 der Töpfer (יֹצֵר) erwähnt wird. Derselbe knetete den Ton zunächst mit den Füssen, um ihn weich zu machen Jes 41 25, dann formte er das Gefäss auf der Töpferscheibe (אָבְנַיִם)[1] Jer 18 3. Dieselbe bestand aus zwei (vgl. dual) hölzernen, durch einen runden Zapfen miteinander verbundenen Scheiben, von denen die untere grössere in kreisende Bewegung gesetzt wurde; zugleich wurde der Thon auf der oberen Scheibe, welche mit der unteren, aber in entgegengesetzter Richtung, bewegt werden konnte, in die beabsichtigte Form gebracht; schliesslich wurden die Gefässe im Ofen gebrannt Sir 38 29f. Aus Prov 26 23 vgl. Sir 38 30 wissen wir, dass man in späterer Zeit auch den Gefässen eine gewisse Glasur zu geben verstand, man benützte dazu

[1] LXX haben freilich an dieser Stelle הָאָבְנַיִם gelesen.

wie noch jetzt das bei der Silbergewinnung ausgeschiedene Bleioxyd. Da zu Jeremias Zeit sich die Werkstatt eines Töpfers in der Nähe des Scherbenthores befand Jer 18 1 ff. 19 1 ff., so wird man annehmen können, dass die Töpfer damals in der Nähe dieses Thores, vielleicht nicht fern von Thongruben, sich niedergelassen hatten und hier ihre Waaren feil hielten Jer 19 1. — Die Bereitung des Glases (זְכוּכִית) war wohl den Israeliten unbekannt, vgl. Job 28 17, es wurde importirt.

4. Die Fähigkeit, wenigstens Bronce zu verarbeiten, besassen die Israeliten gewiss schon in älterer Zeit. Die Sage verlegt die Erfindung der Bearbeitung von Eisen und Bronce sogar in das graue Alterthum Gen 4 22. Da indess Salomo noch tyrische Künstler zur Herstellung der broncenen Tempelgeräthe kommen liess, so ist mindestens so viel sicher, dass diese den Israeliten noch lange Zeit in der Verarbeitung der Bronce (הַנְּחֹשֶׁת) überlegen waren, wenigstens sobald dabei zugleich künstlerische Gesichtspunkte massgebend waren. Die Bearbeitung des Eisens ist jedenfalls später bei den Israeliten bekannt geworden: in alter Zeit sind Küchengeräthe wie auch Helm, Schild, Panzer I Sam 17 5 ff., Bogen II Sam 22 35, Spiess II Sam 21 16 u. s. w. aus Bronce, das daher neben Gold und Silber in der älteren Zeit eine besondere Bedeutung hatte, vgl. II Sam 8 8. Die Kanaaniter verstanden sich viel früher auf die Bearbeitung des Eisens, hatten sie doch schon in alter Zeit eiserne, d. h. mit Eisen (הַבַּרְזֶל) beschlagene Kriegswagen Jdc 1 19 4 13. Vielleicht ist diese Thatsache, dass die Kaananiter wie die Philister und andere benachbarte Völker lange Zeit den Israeliten in der Bearbeitung von Bronce und Eisen überlegen und die letzteren z. Th. von jenen abhängig waren, der eigentliche historische Kern von I Sam 13 19 ff. Uebrigens konnte von einer Bearbeitung der Bronce nur in beschränktem Sinne geredet werden, denn dieselbe konnte mit dem Hammer nicht bearbeitet werden, vielmehr wurden aus Bronce verfertigte Gegenstände gegossen I Reg 7 46. Das Material bezogen die Israeliten entweder von den Aegyptern, die auf der sinaitischen Halbinsel grosse Kupferbergwerke hatten, die auch gewiss den Israeliten nicht unbekannt waren, vgl. Job 28 1 ff., oder von den Phöniciern, in deren Händen der Hauptfundort des Kupfers (aes cyprium), Cypern, war, die es aber auch von den Tibarenern und Moschern aus den Kolchischen Gebirgen (Ez 27 13) bezogen. Reines Kupfer wurde sehr selten gewonnen, vielmehr geschah das nur durch einen Schmelzungsprocess Job 28 2. Auf diese Weise lernte man wohl

auch, dass gewisse Legirungen, namentlich mit dem Zinn, dem Kupfer eine ausserordentliche Härte geben. An derartiges legirtes Kupfer ist bei הנחשת, das wir daher am besten mit Bronce übersetzen, zu denken.

Wann das Eisen (הברזל) die Bronce in den Hintergrund drängte, vgl. I Sam 17 5 f. und Job 20 24, Jdc 16 21 und Ps 105 18 107 10 Dan 4 12, ist nicht sicher zu sagen, bestimmte Nachrichten über aus Eisen bereitete Werkzeuge bei den Israeliten haben wir erst aus deuteronomischer Zeit Dt 19 5 27 5. Das Rohmaterial haben die Tyrier zum Theil aus Spanien bezogen, aber auch am Libanon fand es sich und ist dort gewiss in alter Zeit gewonnen, worauf die Jer 11 4 Dt 4 20 I Reg 8 51 erwähnten Eisenöfen (כּוּר הַבַּרְזֶל), d. h. zum Schmelzen des Eisens bestimmten Oefen weisen. Die Eisenarbeiter (חָרָשֵׁי הַבַּרְזֶל) machten aus Eisen Aexte und Beile Dt 19 5 II Reg 6 5, Sicheln, Messer, vor allem Schwerter und Speere I Sam 17 7, Riegel Jes 45 2 Ps 107 16, Ketten und Fesseln Ps 105 18 107 10 Dan 4 12, Nägel, Hacken und Griffe Jer 17 1 Job 19 24, auch wurde das Eisen für den Pflug, Dreschwagen und Dreschschlitten Am 1 3 I Sam 13 20 II Sam 12 31, sowie für Kriegswagen gebraucht. Ob die Jer 24 1 29 2 II Reg 24 14 immer neben חרש genannten מסגרים „Schlosser" sind, ist zweifelhaft[1].

Von den חרשי הנחשת und חרשי הברזל schieden sich die Gold- und Silberarbeiter (צֹרְפִים). Beide Edelmetalle kommen schon in alter Zeit bei den Israeliten vor, die Sage schreibt den Besitz des Goldes schon den Patriarchen zu Gen 13 2 24 22 35, doch hat es sicher in der älteren Zeit keine besondere Bedeutung für das Leben Israels gehabt. Erst mit der salomonischen Zeit wird das anders, die ja wegen ihres Goldreichthums berühmt war, vgl. I Reg 9 26 ff. In späterer Zeit hat Tyrus den Handel mit Gold in Händen, Kaufleute aus Scheba und Raʿma brachten es dort zu Markte Ez 27 22. Man verfertigte aus ihnen allerlei Becher, Schalen u. s. w., besonders zum gottesdienstlichen Gebrauch bestimmt Esr 5 14, benutzte es zur Vergoldung von Wänden, Thüren, besonders häufig zum Ueberzug der Gottesbilder Jes 2 20, zu Schmucksachen u. s. w. Für das Silber war vielleicht Tarsis die ergiebigste Fundstätte, von wo es durch die Phönicier in das Land kam, vgl. Jer 10 9 Ez 27 12. Auch das Silber fand ähnliche Verwendung wie das Gold: man verfertigte aus ihm allerlei Gefässe Gen 44 2, musikalische Instrumente Num

---

[1] Vgl. Siegfr. Stade zu מסגר und Graf zu Jer 24 1.

10$_{2}$ u. s. w. Um die Edelmetalle von ihren Erzbestandtheilen zu scheiden (צרף bezw. טהר oder בחן, vgl. Mal 3$_{3}$) wurden sie flüssig gemacht und so die Schlacken (סִיגִים) ausgeschieden Jes 1$_{22}$; man pflegte auch wohl aus Holzasche gewonnenes kohlensaures Kali (בֹּר) oder mineralisches bezw. aus Pflanzen gewonnenes kohlensaures Natron (נֶתֶר), in Wasser gelöst, hinzuzusetzen, um so den Scheidungsprocess zu beschleunigen[1]. Durch diesen Schmelzungsprocess wurde die für die Glasur gebrauchte Bleiglätte (בְּדִילִים) ansgeschieden Jes 1$_{25}$ vgl. oben. Ausserdem hatte natürlich das Flüssigmachen des Metalls den Zweck, es in bestimmte Formen zn giessen. Freilich verstand man auch es hart zu verarbeiten: man schlug es mit dem Hammer breit (רקע) zu ganz dünnem Blech, das man zum Ueberzug von Gottesbildern, Belegen (חִפָּה צִפָּה) von Wänden u. s. w. benutzte und durch Löthung (דֶּבֶק) befestigte Jes 41$_{7}$. Man schnitt solche dünne Goldplatten wohl auch in ganz dünne Fäden, welche dann in die Gewänder eingewebt wurden Ps 45$_{14}$ oder man machte daraus Einfassungen zu Edelsteinen Ex 28$_{11}$ $_{13}$f. $_{25}$. — An Werkzeugen, welche die Metallarbeiter gebrauchten, werden im A. T. erwähnt: Ambos (פַּעַם), Hammer (פַּטִּישׁ) Jes 41$_{7}$, Griffel zum Ciseliren (חֶרֶט) Ex 32$_{4}$, Blasebalg (מַפֻּחַ) Jer 6$_{29}$, Schmelztiegel (מַצְרֵף) Prov 17$_{3}$, Schmelzofen (כּוּר) Ez 22$_{18}$, vgl. Dt 4$_{20}$ Jer 11$_{4}$ I Reg 8$_{51}$.

5. Holz- nnd Steinarbeiter (חָרָשֵׁי עֵצִים und חָרָשֵׁי אֶבֶן)[2] waren gewiss von Anfang an nicht geschieden, sondern erst im Laufe der Zeit hat sich diese Arbeitstheilung vollzogen, ja man kann zweifeln ob überhaupt diese Trennung dauernd vollzogen ist. Meist ist heute im Orient der Bauhandwerker sowohl Steinmetz wie Zimmermann. Herausgebildet haben sich diese Bauhandwerker wohl wesentlich unter dem Einfluss der grossen königlichen Bauten. Jene חרשי עצים waren in erster Linie Zimmerleute, nur wenige unter ihnen verstanden sich wohl auf die Verfertigung von Gottesbildern, auf Schnitzarbeit etc. Als Zimmerleute fällten sie Bäume, machten Balken II Reg 6$_{2}$ oder Holzgetäfel daraus, das auch wohl mit kunstvollem Schnitzwerk versehen war I Reg 6$_{18}$; sie verfertigten auch allerlei Hausgeräthe wie Backtrog, Korb, Tisch, Stuhl, Ge-

---

[1] Die Meinung, dass auch Blei (עֹפֶרֶת) dem edlen Metall beigemischt wurde, vgl. Keil[2] S. 597, beruht auf dem verderbten Text von Jer 6$_{29}$; vgl. Graf z. d. St.

[2] חָרָשׁ bezeichnet zunächst nur den, der mit schneidendem Werkzeuge arbeitet, das Wort bedarf daher der näheren Bestimmung durch עֵץ oder אֶבֶן bezw. בַּרְזֶל, um so Holzarbeiter von Stein- oder Metallarbeitern zu unterscheiden.

räthe für den Ackerbau wie Ochsengeschirr, Dreschschlitten, Wagen, Wurfschaufeln u. a. Nicht selten werden Gottes bezw. Götterbilder als ihr Werk erwähnt Jes 40 20 44 13ff. Jer 10 3ff. Dt 29 16. Eigentliche Böttcherarbeit war dagegen den Israeliten unbekannt. Als Werkzeuge der Holzarbeiter werden erwähnt: Axt und Beil (גַּרְזֶן) Dt 19 5 (קַרְדֹּם) Ps 74 5, Säge (מַשּׂוֹר) Jes 10 15, Hobel (מַקְצֻעָה) und Cirkel (מְחוּגָה) Jes 44 13, Hammer (מַקֶּבֶה) I Reg 6 7 Jes 44 12 (מַקֶּבֶת) Jdc 4 21 (הַלְמוּת) Jdc 5 26, Richtschnur (קַו) Jes 44 13 und der Röthel zum Vorzeichnen (שֶׂרֶד) Jes 44 13f. Aufgabe der Steinmetzen (חרשי אבן) war das Brechen und Behauen der Steine II Reg 12 13 (חצב אֶבֶן), unter Umständen das Behauen zu Quadern (אַבְנֵי גָזִית), welche in Reihen I Reg 6 36 und genau nach dem Loth (אֲנָךְ) eingelegt wurden Am 7 7. Schon ziemlich früh treffen wir auch Steintafeln, in die Schrift eingehauen wurde Ex 24 12, nicht minder die in älterer Zeit im Cultus verwandten, oft kunstvoll bearbeiteten Masseben und sonstige grössere Steine, vgl. Jer 31 21 I Sam 4 1 7 12, während die Verfertigung von steinernen Bildsäulen zum Zwecke des Cultus erst seit der exilischen bezw. nachexilischen Zeit sich nachweisen lässt Dt 29 16 II Reg 19 18 Dan 5 4 23.

Wie alt und wie entwickelt die Kunst der Steinschneiderei war, wissen wir nicht; aus Jer 17 1 erfahren wir, dass beim Graviren eiserne Griffel mit Diamantspitzen (עֵט בַּרְזֶל בְּצִפֹּרֶן שָׁמִיר) gebraucht wurden, vgl. Ex 28 11 36. — Nebenbei seien hier die Ez 13 11 erwähnten Tüncher (טָחֵי תָפֵל) erwähnt.

6. Es ist selbstverständlich, dass in demselben Maass, als das Handwerk zur wirklichen Leistungsfähigkeit kam, auch die Werthschätzung desselben stieg. Namentlich in der nachexilischen Zeit haben die Handwerke bei den Juden in grosser Achtung gestanden, traf doch den nach dem Urtheil dieser späteren Zeit die schärfste Verurtheilung, der seinen Sohn kein Handwerk lernen liess [1].

---

[1] Vgl. M. Kidduscb. 4 14 Pirke abot 2 2, Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu 1875 S. 29. Bekannt ist ja, dass die meisten Schriftgelehrten ein Handwerk gelernt hatten, durch dessen Betrieb sie sich auch zum Theil ernährten. Ihre Geringschätzung einzelner Handwerke, vgl. M. Kiddusch. 4 14 Megilla 3 2 hängt lediglich damit zusammen, dass dieselben die levitische Reinheit gefährdeten oder in zu nahe Berührung mit dem weiblichen Geschlecht brachten und darum für bedenklich galten. Von diesem Gesichtspunkte aus ist ihre Stellung zu Gerbern, Walkern, Barbieren, Badheizern u. s. w. zu verstehen.

§ 44. Handel[1].

Der internationale Handel konnte nur unter besonderen Verhältnissen für Israel eine Bedeutung gewinnen. Von dem Seehandel waren sie so gut wie völlig ausgeschlossen schon wegen der Beschaffenheit der palästinensischen Küste, welche nur wenige und unbedeutende Häfen bildet. Denn südlich von der phönicischen Küstenebene bis zum Vorgebirge en-Nakûrah tritt das Gebirge drei Stunden lang hart an das Meer heran und bildet theilweise einen jähen mehrere hundert Fuss hohen Absturz; dann folgen die niedrigen aber meist noch felsigen Gestade von Akko bis zum Karmel, durch den die einzige grössere Bucht der palästinensischen Küste gebildet wird. Südlich von Karmel ist das Ufer meist flaches Alluvialland, welches nur an einigen Stellen steil zum Meer abfällt und keine Buchten oder Vorsprünge aufweist. Nimmt man dazu den Mangel an grösseren Flussmündungen, die an der Meeresküste vorübergehenden Strömungen und endlich das parallel mit der Meeresküste sich hinziehende Gebirge, über welches nur wenige Flüsse aus dem Hinterland nach der Küste führen, so wird es begreiflich sein, dass Israel den Gedanken des Wetthewerbs mit den Phöniciern, die von Natur auf den Seehandel wie gedrängt erscheinen, nicht fassen konnte, verboten doch auch Jahrhunderte lang die sonstigen Verhältnisse ein solches Unternehmen, insofern Israel ein Bauernvolk mit den bescheidensten Bedürfnissen war und lange genug mit den Kanaanitern um seine Existenz zu ringen hatte. Eine vorübergehende Aenderung in Bezug auf den Seehandel trat mit Salomo ein. Schon unter David war das Reich fest consolidirt und zu einer dominirenden Stellung gekommen und schon dieser König war mit Hiram von Tyrus in Verbindung getreten II Sam 5 11, offenbar in der richtigen Erkenntniss, dass nur durch Vermittlung der Phönicier die reichen Handelswerthe, welche durch die siegreichen Kriege in den Besitz Davids gelangt waren, sich günstig verwerthen liessen. Salomo ging einen Schritt weiter und suchte mit Hilfe der Phönicier an dem gewinnreichen Seehandel Theil zu nehmen, ein Unternehmen, zu dem die letzteren die Hand boten, weil sie den mächtigen Nachbar, durch dessen Gebiet zum Theil die Karawanenwege gingen, sich geneigt erhalten mussten. In 'Eṣion Geber, in der

---

[1] Vgl. Herzfeld, Handelsgeschichte der Juden des Alterthums, Braunschweig 1879 und HbA. S. 562 ff.

Nähe der Hafenstadt Elat, liess Salomo Schiffe bauen und diese mit phönicischen Schiffen unternahmen jene auf drei Jahre sich erstreckenden Fahrten nach Ophir[1], von denen sie Elfenbein, Sandelholz, Affen, Pfauen, Edelsteine, Silber und vor allen Dingen Gold heimbrachten I Reg 9_{26}ff. $10_{11\ 12}$. — Später versuchte Josaphat allein ohne phönicische Hilfe diese Ophirfahrten wieder aufzunehmen, aber der Versuch scheiterte schon in seinen Anfängen I Reg 22_{49}f. und wurde später auch unter Usia, als Elat wieder zu Juda gehörte, nicht mehr erneuert. Den Israeliten fehlte eben jede Erfahrung auf diesem Gebiet: weder vermochten sie selbständig Schiffe zu bauen, wie am besten die steuerlose Arche Noahs zeigt, noch auch Schiffe zu leiten: die Seen scheinen nicht befahren zu sein, denn wir hören in alter Zeit nie von Schiffen auf dem See Genezareth, nur Fähren scheinen sie gekannt zu haben II Sam 19_{19}. Eine Reihe der oben geltend gemachten Gründe verursachten es auch, dass die Israeliten in älterer Zeit an dem internationalen Landhandel sich nicht betheiligten. Im Innern fehlte die politische Ruhe und Sicherheit, ohne die ein Handel sich nicht entwickeln kann, die Cultur stand auf einem verhältnissmässig tiefen Niveau und hatte Bedürfnisse, die nicht durch die Production des Landes selbst hätten befriedigt werden können, noch nicht hervorgerufen; dazu kam endlich, dass die grossen internationalen Verkehrsstrassen, welche die Euphratländer mit Aegypten und dem mittelländischen Meere verbanden, wegen der das Land durchziehenden Gebirge und der

[1] Bis in die neueste Zeit ist über Ophir gestritten: die Einen identificirten es mit Supara an der malabarischen Küste Indiens, die Andern mit Sofâla auf der Ostseite Afrikas, gegenüber von Madagaskar; noch Andere denken an Abhîra an der Küste östlich vom Indusdelta; aber keine dieser Meinungen hat irgend eine Wahrscheinlichkeit für sich, es kann sich bei Ophir nur um eine Oertlichkeit an der Westküste Arabiens zwischen Ḥigâz und Jemen oder um eine solche der südlichen bezw. südöstlichen Küste Arabiens handeln. Für jene Möglichkeit hat man sich namentlich auf die Existenz zahlreicher alter Goldbergwerke, welche landeinwärts von der Westküste Arabiens liegen, berufen, vgl. SPRENGER, Die alte Geographie Arabiens als Grundlage der Entwicklungsgesch. des Semitismus, Bern 1874, bes. den Excurs über Ophir S. 49 ff. und R. BURTON, The Goldmines of Mid. and the Ruined Midianit. Cities 1878. Man hat freilich die geringe Entfernung von ʿEṣion Geber dagegen geltend gemacht (DILLMANN), aber da wir über die Zeit des Aufenthaltes in Ophir gar nichts wissen, so wird dieser Grund allein kaum von völlig ausschlaggebender Bedeutung sein können, vgl. RITTER, Erdkunde, XIV S. 348 ff. und PRESSEL in RE.[2], XI S. 64 ff., KEIL, Archäol.[2], S. 617 ff., GOERGENS in St. kr. 1878 S. 458 ff., RIEHM, HbA., S. 1121 ff., DILLMANN zu Gen 10_{29}.

Wüsten im Osten und Süden nicht durch das Innere desselben führen konnten: die eine Strasse von Damaskus nach Aegypten ging zwar durch den südlichen Theil der Jisreel-Ebene, führte aber dann an der Küste entlang, die nur theilweise in israelitischem Besitz war; die andere Strasse von Damaskus nach Arabien ging an der Ostseite des Jordans und des toten Meeres hin. Seit der davidisch-salomonischen Zeit nahm Israel wenigstens insofern auch an diesem Handel theil, als durch Steigerung der Lebensbedürfnisse ein Import von allerlei Dingen hervortrat, die nur von aussen her bezogen werden konnten, wie Gewürze, Spezereien, Edelmetalle u. s. w., für welche man Landesprodukte hingab.

Natürlich kamen für den Handelsverkehr mit den Israeliten in erster Linie die Phönicier[1] in Betracht, durch israel. Gebiet gieng ja, wie oben gesagt, eine Handelsstrasse nach Phönicien: von den sie benutzenden Karawanen u. s. w. erhoben die Israeliten gewisse Abgaben I Reg 10 15. Es hat aber längere Zeit gedauert, bis die Israeliten activ an diesem Handel theilnahmen, denn in älterer Zeit scheint auch der gesammte inländische Handel in den Händen der Phönicier gelegen zu haben, so sehr, dass כנעני geradezu zur Bezeichnung des Kaufmanns wurde, vgl. Hos 12 8 Jes 23 8 Job 40 30. In der älteren Phrophetenzeit ist die Sache schon anders geworden, Israel ist in den Wettbewerb eingetreten, zum grossen Leidwesen der Propheten und zwar muss das in ziemlich intensiver Weise geschehen sein, weil ihre Bücher voll sind von Klagen über Härten und Ungerechtigkeiten im Handel, vgl. Am 8 5 f. Hos 12 8. Besonders lebhaft scheinen Isaschar und Sebulon an dem gewinnreichen Handel mit den Phöniciern betheiligt gewesen zu sein, nach Dt 33 18 ff. kann man vermuthen, dass besonders bei Gelegenheit von Opferfesten, die an Grenzheiligthümern gefeiert wurden, förmliche Bazare stattfanden, zu denen Käufer und Verkäufer von allen Seiten herbeiströmten. Ob man berechtigt ist aus Jdc 5 17 auf eine Betheiligung Dans an der Schifffahrt und dem überseeischen Handel zu schliessen, ist fraglich. Aus Ez 27 kennen wir die Producte, welche Israel exportirte: Weizen I Reg 5 25, Tragakanth (נְכֹאת), Wachs nnd Honig und zwar wahrscheinlich auch Traubenhonig, Oel I Reg 5 25, Balsam (צֳרִי) vgl. v. 17, ferner Eichenholz aus Basan, das die Tyrier zu ihren Rudern brauchten vgl. v. 6, in späterer Zeit anscheinend

---

[1] Ueber den Handel zwischen Israeliten und Phöniciern vgl. Movers, Phönicien, II 3 S. 200 ff.

auch Kleidungsstücke, vgl. Prov 31 24, wahrscheinlich auch Asphalt vom toten Meer[1]. Importirt wurden von Phönicien die Edelmetalle: Gold, Silber, Erz, besonders für die stattlichen Bauten die nothwendigen Langhölzer: Cedern und Cypressen, wahrscheinlich auch Elfenbein und Ebenholz, Gewürze und die Erzeugnisse der phönicischen Kunstindustrie, besonders Webereien aus Purpurstoffen u. a., vgl. Ez 27; aus II Sam 5 11f. I Reg 5 15ff. wissen wir, dass die Israeliten von den Phöniciern ihre Lehrmeister empfingen, ohne die Salomo nie seine grossen Bauten zu Stande gebracht hätte. Einen wichtigen Handelsartikel zwischen beiden Völkern bildeten wahrscheinlich auch die Sklaven Am 1 9.

Der Handel mit Aegypten datirt gewiss hauptsächlich aus der Zeit des Salomo, der durch seine Heirath der ägyptischen Königstochter wohl auch dem Handel die Wege geebnet hatte[2], wenngleich die Beziehungen schon in ältere Zeit hineinreichen. In den Zeiten einer Missernte hat man sich wohl immer nach Aegypten, der eigentlichen Kornkammer der alten Welt, gewendet, vgl. Gen 42 und wir werden nicht irren, wenn wir in den Gen 43 11 und 37 25 aufgezählten Dingen Mastix, Honig, Tragakanth, Ladanum, Pistazien und Mandeln einen Theil der Ausfuhrartikel nach Aegypten sehen; gewiss waren, wie Gen 37 zeigt, oft auch Ismaeliten bezw. Midianiter die Mittelsleute für diesen Handelsverkehr. Gewiss wurde auch nach Aegypten das Olivenöl exportirt Hos 12 2. Salomo nahm den Handel mit den Aegyptern, wenigstens was Wagen und Pferde angeht, selbst in die Hand, königliche Händler pflegten einen grösseren Zug von Wagen und Rossen zu holen, um sie an die Ḥittiter und Aramäer zu verkaufen. Als Preis des Wagens werden 600, als Preis des Rosses 150 Sekel angegeben I Reg 10 28f.

Am dürftigsten sind unsere Nachrichten über den Handel mit

---

[1] Dasselbe bildet noch jetzt einen Handelsartikel, vgl. Robinson, II 464f., nach Plinius h. n. 28 23 war das paläst. Asphalt vor allem übrigen ausgezeichnet.

[2] Herzfeld, Handelsgesch., S. 20f., sucht noch nach anderer Seite Salomos Bedeutung für den Handel aufzuzeigen, in dem er nach 2 Chr. 8 4 an den Bau von Tadmor und an die עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת I Reg 9 19 erinnert, unter denen er Bazare versteht. Aber Herzfeld bevorzugt mit Unrecht die in II Chr 8 4 vorliegende Lesart תַּדְמֹר vor der in I Reg 9 18 sich findenden תָּמָר, jener auch Ez 47 19 48 28 sich findenden südlichen Grenzstadt, welche in I Reg 9 17f. neben den anderen dort erwähnten philistäisch-kanaanitischen Städten allein zu erwarten ist. Was aber עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת I Reg 9 19 und אַנְשֵׁי הַתָּרִים I Reg 10 15 angeht, so ist die Bedeutung „Bazare“ für jenes zu unsicher und die Lesart dieses wahrscheinlich verderbt, so dass es nicht möglich ist, daraus weitgehende Schlüsse zu ziehen.

den Syrern und doch kann derselbe nicht gering gewesen sein, da die Syrer eine hochentwickelte Cultur hatten und ihr Einfluss sich bis nach Aegypten hin nachweisen lässt. Nur eine Notiz lässt uns auf einen ziemlich lebhaften Handelsverkehr schliessen, nämlich I Reg 20 34. Darnach bestanden in Damaskus חוצות für die Israeliten und umgekehrt solche für die Syrer in Samarien. Am wahrscheinlichsten wird man dabei an Bazarstrassen zu denken haben, in denen die israelitischen, bezw. syrischen Kaufleute ihre Waaren feilhalten und ungestört leben konnten. Was von dort her importirt wurde, wissen wir nicht, wir werden schwerlich bei der Annahme irren, dass es zum Theil dieselben Dinge waren, welche auch in Aegypten von dort importirt wurden, also Producte der syrischen Kunstindustrie: kostbare Schalen etc., ferner Damast u. s. w.

Von grosser Bedeutung für die Ausbreitung des jüdischen Handels und der Handelsthätigkeit der Juden war das Exil, denn gerade in diesem bildete sich der Handelsgeist der Juden besonders aus, die meisten Exulanten haben wahrscheinlich während des Exils Handel getrieben und viele gewiss nicht ohne Erfolg, gerade die in der Fremde reich gewordenen Juden werden in der Fremde zurückblieben sein, vgl. Zach 6 10ff. Es begann dann später die Ausbreitung der Juden über die meisten Länder der alten Welt vorwiegend zum Zwecke des Handels, es bildeten sich reiche Handelskolonien, wie in Alexandrien und an anderen Orten. In Palästina suchte Simon der Makkabäer den Handel dadurch zu heben, dass er den Juden in Joppe einen eigenen Seehafen schuf I Makk 14 5, ebenso baute Herodes I grosse Hafenanlagen in Caesarea (Jos. bell. jud. 1 21 6f.). Das Gesetz bildete zwar ein gewisses Hinderniss für den Handel und Verkehr mit heidnischen Völkern[1], dennoch haben sie mit ungewöhnlichem Erfolg, der bald den Neid anderer lebendig machte, den Handel getrieben, wobei die Griechen wohl ihre Lehrmeister waren[2].

Kap. 5.

Kunst.

§ 45. Baukunst[3].

Ein Bild der Entwickelung der israelitischen Baukunst zu zeichnen, hat seine besonderen Schwierigkeiten, ja ist bis zu einem

[1] Vgl. Schürer, II 46—50.

[2] Vgl. Herzfeld, Handelsgesch. S. 69f. u. a. a. O.

[3] Vgl. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art dans l'antiquité. Tome IV

gewissen Grade eine kaum zu lösende Aufgabe, weil aus jener alten Zeit überkommene Baudenkmäler nur in sehr verschwindender Zahl vorhanden sind und was wir an Beschreibungen von solchen besitzen, reicht ebenfalls nicht aus, weil es sich lediglich um die Bauten Salomos handelt.

Gehen wir von den uns erhaltenen Bauresten aus, so sind zu erwähnen:

1. Die Gräber, welche meist in natürlichen oder künstlichen Höhlen sich befanden. Schon oben § 32 ist über die verschiedenen auf dem Boden Palästinas sich findenden Gräber, unter denen die Schiebgräber vorwiegend in Betracht kommen, gehandelt; dort ist auch schon darauf hingewiesen, dass man die Gräber wie die Phönicier an natürlichen Felswänden anzubringen suchte; wo diese fehlten, schuf man unterirdische Grabkammern, an deren Wänden die Gräber sich befanden. Während bei den Aegyptern sich schon die Kunst früh beim Ausbau und Schmuck dieser Gräber entwickelte, ist das bei den Israeliten nicht der Fall gewesen, neben einem Mangel an natürlicher Begabung für künstlerische Thätigkeit ist sehr wahrscheinlich der immer mehr sich steigernde Gegensatz des Jahvismus gegen den Totencultus die Ursache gewesen: in der alten Zeit als der Totencultus unbeanstandet war, fehlte die technische Fertigkeit, in der späteren Zeit, als diese unter fremdem Einfluss sich ein wenig zu entwickeln begonnen hatte, traten die religiösen Gesichtspunkte hindernd dazwischen. Freilich finden sich jetzt auf dem Boden Palästinas Gräber, welche architektonische Verzierungen zeigen, nämlich jene Grabkammern, zu denen man auf mehreren Stufen hinabstieg; meist haben diese eine Vorhalle mit Säulen und Fries, aber diese Gräber gehören sämmtlich einer späteren Zeit an, in der der Einfluss der griechischen bezw. spätägyptischen Kunst sich geltend machte, vgl. § 3, 1b. Das ist auch mit den oberirdischen Grabbauten nicht anders, wie sie z. B. im Kidronthal sich finden[1]. Nur ein Bauwerk macht wahrscheinlich eine Ausnahme, der Monolith von Siloah, welcher sich nach RENAN's Urtheil (Mission en Phénicie

---

Sardaigne-Syrie-Cappadoce, Paris 1887 p. 339ff. — Le temple de Jérusalem et la maison du bois-Liban, Paris 1889. FRIEDRICH, Tempel und Palast Salomos, Innsbruck 1887. — Die vorderasiatische Holztektonik, Innsbruck 1891. STADE, Geschichte des Volkes Israel, I S. 311 ff., vgl. auch BL. III 617ff.

[1] Auch die Phönicier, von denen auch in Beziehung auf den Gräberbau die Israeliten wahrscheinlich abhängig sind, haben nur ausnahmsweise oberirdische Grabbauten.

p. 792) wie dem von M. Clermont-Ganneau sehr wesentlich von den anderen Grabbauten des Kidronthales unterscheidet und allgemein in die vorexilische Zeit gesetzt wird. Es ist ein aus dem lebenden Felsen gehauenes Grab, das oben ein Gesims mit Hohlkehle zeigt, in der Mitte dieses etwa 4 m hohen und 5,60 m breiten Monoliths befindet sich die Thür, die zu den Grabkammern führt, Fig. 33. Es ist möglich, dass ägyptischer Einfluss hier nachzuweisen ist, dagegen zeigt es sich ganz frei vom griechischen, der bei den anderen Grabbauten eine so grosse Rolle spielt. Doch ist es nicht über jeden Zweifel erhaben, ob die Grabkammern von Anfang an mit diesem Monolithen verbunden waren, andere haben behauptet, dass sie erst später gebrochen sind und dieser Monolith ursprünglich einen anderen Zweck gehabt habe[1].

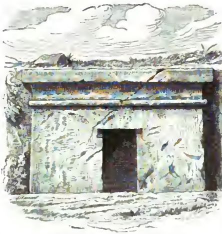


Fig. 33. Monolith von Siloah.

2. Wie die Israeliten schon ziemlich früh den Felsen zu bearbeiten bezw. auszuhöhlen verstanden zu dem Zwecke, Gräber oder auch Zufluchtsstätten zu schaffen, so ist das gewiss schon in alter Zeit geschehen, um einzelne Häuser oder ganze Ortschaften mit Wasser zu versorgen. Spuren dieser Thätigkeit haben sich bis heute erhalten, ohne dass es freilich möglich ist, das Alter der einzelnen Brunnen, Cisternen u. s. w. mit Sicherheit zu bestimmen. Man unterscheidet heute

a) Brunnen (בְּאֵר) d. h. solche Gruben, in denen sich „lebendiges Wasser“ d. h. Quellwasser oder Grundwasser sammelt. Sie waren oft von ziemlicher Tiefe, der Schacht meist gut ausgemauert, die Oeffnung mit einer Steinplatte bedeckt. Auch an den grossen Karawanenstrassen wurden solche Brunnen gegraben, die zu benützen man fremden Stämmen nur selten und nur gegen Bezahlung gestattete, vgl. § 40.

[1] Vgl. Perrot et Chipiez, Histoire de l'art IV p. 349 ff., bes. p. 353.

b) Cisternen (בּוֹר) d. h. Gruben, in denen man das Regenwasser fing. Sie waren meist in den Felsen gehauen und von verschiedener Gestalt. Die einen kleineren sind nur Sammelstellen für das durch den Kalkfelsen sickernde Wasser, sie sind nur etwa 2—3 m weit und nur zum Theil cementirt; die anderen erweitern sich nach unten flaschenförmig, zum Theil zu sehr beträchtlicher Grösse, bisweilen mit Benutzung natürlicher Höhlen, vgl. „das grosse Meer“ vor der Akṣamoschee (vgl. § 3). Cisternen kleinerer Art hatte wohl jedes grössere Haus in den Städten, besonders in Jerusalem, vgl. die Inschrift des Mesa Z 25.

c. Teiche (בְּרֵכָה) d. h. in den Felsen gehauene oder gegrabene und cementirte Wasserbehälter, die namentlich in engen Thalgründen gern angelegt wurden, wo man auf die einfachste Weise durch zwei das Thal durchquerende Mauern einen Teich schuf, vgl. § 3.

d) Wasserleitungen, die meist oberirdische waren, aber in alter Zeit immer so, dass sie die Thäler umgingen, erst die Römer unternahmen es, sie auf gewaltigen Bogen über die Thäler zu führen. Wahrscheinlich gehören die von den Salomoteichen nach Jerusalem gehenden, oder doch wenigstens die oberen der vorexilischen Zeit an, vgl. § 3. Von Felsenkanälen ist in erster Linie der Siloahkanal zu nennen, der zweifellos der vorexilischen Zeit zugehört. Er ist für uns insofern höchst interessant, weil er von den beiden Endpunkten aus zu gleicher Zeit begonnen und die horizontale Lage ziemlich gut festgehalten ist; die Differenz am Anfang und Ende beträgt nur etwa 30 cm. Die Einschnitte an den Seiten des Kanals zeigen, dass man mehrmals die fehlerhafte Richtung zu verbessern sich genöthigt sah[1], immerhin war das bei der Länge des Tunnels eine sehr achtenswerthe Leistung (Fig. 34), vgl. § 3, Ia.

3. Zur Ausbildung der Baukunst in Aufführung von Gebäuden grösserer Art war in der vordavidischen Zeit keine Gelegenheit: man baute die einfachen Häuser, in denen man wohnte, darüber hinaus gingen die Bedürfnisse nicht, vgl. § 23. Die Verwendung von Säulen und Holzconstructionen in grösserem Maasse war den Israeliten völlig unbekannt. Sie zu verwenden wurde schon durch den Mangel an Bäumen, die Langhölzer liefern konnten, zur Unmöglichkeit gemacht, vielmehr waren die Häuser entweder Backstein- oder Quaderbauten, die letzteren die Nachahmung der Felswand, die das Princip der israelitischen wie phönicischen Architektonik war. Meist waren die Quadern

[1] ZDMG. XXXVI S. 742 ff.

nur an den Kanten sorgfältig behanen und geglättet, während sie im übrigen roh gelassen sind (sogen. Rustika-Qnadern). Von den Phöniciern haben die Israeliten wahrscheinlich auch den Gewölbebau gelernt und zwar schon in der älteren Zeit. Wir haben zwar keine directen Zeugnisse dafür, indirect folgt das aber aus den alten Grabkammern, deren Decken gewölbeartig ansgehauen sind. Freilich wissen wir nicht, in welcher Zeit die Israeliten mit dieser Art zu bauen vertraut wurden. Zur Zeit des David und Salomo waren sie jedenfalls noch nicht im Stande grössere Gebäude zu banen, sie hatten dazu die Hilfe der Phönicier nöthig, vgl. II Sam 5 11 1 Reg 5 20 32. Die Banten Salomos allein sind es, über die wir aus der vorexilischen Zeit genauer unterrichtet sind, vgl. 1 Reg 5—8, freilich reichen auch diese Nachrichten nicht aus, um uns ein anschauliches nnd klares Bild zu geben, denn nicht nur dass diese Berichte 1 Reg 5—8 nicht völlig unversehrt überliefert sind[1], sie sind auch so dürftig, dass wir von einzelnen Theilen der grossen Burgbauten nicht viel mehr als ihre Namen haben. Nur über den Tempel sind wir besser unterrichtet, weil wir hier zur Ergänznng das Bild des Ezechielischen Tempels Ez 40ff. heranziehen können.

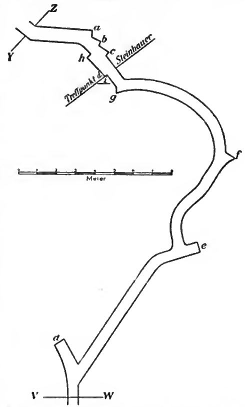


Fig. 34. Planskizze des Treffpunktes der Steinhauer im Siloakanal.

Palast und Tempel waren ein zusammengehöriges Ganze und sind auf dem Osthügel zu snchen. Der ganze Complex der Gebände

[1] Vgl. Stade in ZATW. III 129ff.

war durch eine grosse Umfassungsmauer (החצר הגדלה) 1 Reg 7 9 12 aus drei Reihen Quadersteinen umgeben, so dass der Vorhof des Tempels (חצר בית י׳) und der Vorhof der Säulenhalle des Hauses (חצר אולם הבית)[1] innerhalb derselben lagen. Ueber die Lage des Tempels und den Tempel selbst, vgl. die Sacralalterthümer Cap. I. Der Palast (2) kann nur südöstlich vom Tempel (3) gewesen sein, er muss also, da dieser Osthügel von Südosten bezw. Südwesten aus ansteigt, tiefer gelegen gewesen sein als der Tempel und andererseits höher als die Davidstadt, womit durchaus die uns erhaltenen Nachrichten übereinstimmen, vgl. Jer 26 10 und II Reg 11 19 Jer 22 1 36 9 ff.; 1 Reg 8 1 9 24. Ohne Zweifel stiessen die beiden Höfe des Palastes und des Tempels unmittelbar an einander, so dass der König

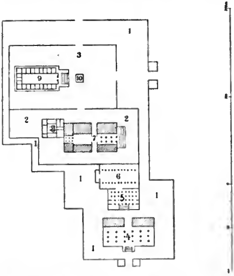


Fig. 35. Situationsplan der Salomonischen Burg.

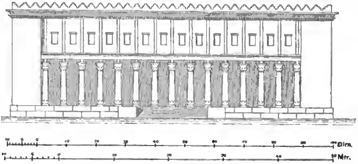


Fig. 36. Libanonwaldhaus: Vorderansicht.

[1] I Reg 7 12 hier ist der Text verderbt, es ist st. ולאולם הבית zu lesen: ולחצר אולם הבית, vgl. Stade a. a. O. S. 152 f.

aus seinem Palast direct in den Tempelvorhof und in den Tempel gelangen konnte, vgl. Ez 43 7ff., Fig. 35.

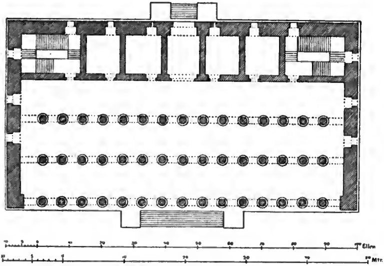


Fig. 37. Libanonwaldhaus: Grundriss des Unterstockes, offen.

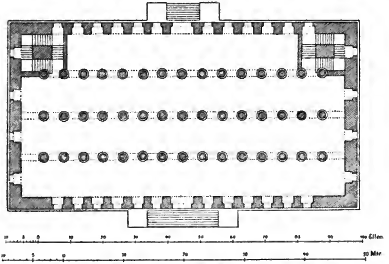


Fig. 38. Libanonwaldhaus: Grundriss des Unterstockes, geschlossen.

Da die Palastbauten I Reg 7 2ff. wahrscheinlich von Süden nach Norden aufgezählt sind — es folgt zuletzt der eigentliche

Palast Salomos und der seiner ägyptischen Gemahlin, vgl. Ez 43 7 ff. — so werden wir uns im Süden zunächst das Libanonwaldhaus (בֵּית יַעַר הַלְּבָנוֹן) (Fig. 36) zu denken haben, so genannt, weil der Oberstock auf 45 Cedernsäulen, die in drei Reihen zu je 15 standen, ruhte; auf den Säulen waren als Architrave (שְׁקֻפִים) Cedernbalken, ebenso war der Oberstock mit Cedernbalken gedeckt (Fig. 37, 38). Seine Länge (100 Ellen), Breite (50 Ellen) und Höhe (30 Ellen) wird angegeben, dagegen Näheres über den Bau, besonders über die Art, wo und wie diese Cedernsäulen zu denken sind, ob sie sämmtlich im Innern des Gebäudes sich befanden oder die erste Reihe vielleicht die Vorderfront bildete, — Näheres sagt der Text nicht.

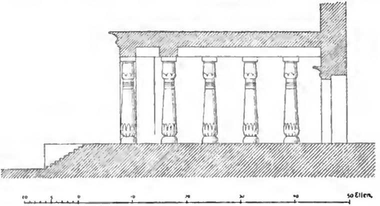


Fig. 39. Querschnitt der Säulenhalle mit der Vorhalle und dem Anschluss an die Thronhalle.

Jeder Versuch einer Reconstruction dieses Libanonwaldhauses, das als Zeughaus benutzt wurde I Reg 10 17 Jes 22 8, entbehrt daher einer sicheren Grundlage. Noch dürftiger sind die Nachrichten über die übrigen Gebäude, welche der Verfasser des Berichts 1 Reg 5 ff. offenbar nie im Innern gesehen hat. Es werden genannt: zunächst die Säulenhalle (אוּלָם הָעַמּוּדִים) 50 Ellen lang, 30 Ellen breit mit einer Vorhalle und einem ʿAb (עָב), dessen Bedeutung leider völlig dunkel ist. Nördlich davon lag die Thron- oder Gerichtshalle (אוּלָם הַכִּסֵּא oder אוּלָם הַמִּשְׁפָּט) (Fig. 39), die vom Fussboden bis zur Decke mit Cedern getäfelt war. Nördlich von der letzteren in einem besonderen Hof war der Palast des Salomo und der seiner ägyptischen Gemahlin, in ähnlicher Weise gebaut wie die Gerichtshalle, was sich

wohl wesentlich auf die Verwendung der Cedern bezieht. Ueber die Grössenverhältnisse, überhaupt über die ganze Bauart dieser letzteren Gebäude erfahren wir dagegen gar nichts. Nur soviel geht aus dem Text I Reg 7 2ff. mit Sicherheit hervor, dass es sich bei den eben aufgezählten Bauten nicht um ein einziges grosses Gebäude handelt, dessen Mittelpunkt der grosse durch die ganze Höhe des Hauses reichende Thronsaal bildete, von dem aus Thüren zu den anderen Theilen des Palastes: Wohnraum des Salomo, seiner ägyptischen Gemahlin u. s. w. führten. Dieser Versuch einer Reconstruction Friedrichs lässt sich auf keine Weise mit dem Text I Reg 7 2ff. vereinigen, nach dem das Libanonwaldhaus sehr deutlich von den anderen Gebäuden geschieden wird. Wissen wir nun aber auch nichts Näheres über diese Bauten, so viel ist doch sicher, nicht nur dass die aus Phönicien herangezogenen Zimmerleute, Steinhauer etc. die technischen Schwierigkeiten dieser Bauten überwinden halfen, sondern dass der ganze Plan dieser Bauten, für welche die ausserordentlich starke Verwendung der Holzconstructionen charakteristisch ist, auf ausserisraelitischen Einfluss weist, er kann nur da entstanden sein, wo die Möglichkeit zu solchen Holzbauten gegeben war, in der Libanongegend d. h. in Phönicien oder Syrien.

Der durch diese Bauten Salomos gegebene Anstoss ist fruchtlos geblieben: von grösseren Bauten aus der nachsalomonischen Zeit hören wir nichts, das Südreich war in seinen Mitteln zu beschränkt und im Nordreich haben wahrscheinlich die zahlreichen inneren und äusseren Stürme derartige kostspielige und weitaussehende Unternehmungen nicht aufkommen lassen. Das wurde in der nachexilischen Zeit nicht besser. Der Tempel erstand zwar wieder, und zwar wiederum mit Hilfe phönicischer Baumeister Esr 3 7, aber der Abstand zwischen diesem und dem alten salomonischen war ein gewaltiger. In späterer Zeit, namentlich unter Herodes und seinen Nachfolgern entstanden herrliche Bauwerke, aber dabei handelt es sich nicht um israelitische bezw. jüdische Baukunst, sondern durchaus um Erzeugnisse griechisch-römischer Kunst.

§ 46. Plastik, Skulptur, Glyptik.

Wie die Baukunst so erhielt auch die Plastik, namentlich so weit es sich um Metallarbeit handelt, durch die Bauten Salomos erhebliche Förderung, oder besser gesagt, wurde durch diese erst hervorgerufen. Die Thatsache, dass Salomo einen tyrischen Künstler sich kommen lassen musste: Ḥûrâm-Âbî I Reg 7 13ff., vgl. II Chr 2 12

4 16[1], beweist zur Genüge, dass die Israeliten nicht fähig waren, broncene Gefässe, an die irgend welche künstlerische Ansprüche gemacht wurden, zu verfertigen. In der Jordanebene zwischen Sukkot und Ṣaretân, wo sich zum Formen geeigneter Thon befand, goss Ḥuram-Abi die einzelnen broncenen Gefässe und die beiden am Eingang des Tempels aufzustellenden broncenen Säulen, vgl. die Sacralalterthümer Cap. I.

Wie diese broncenen Säulen und Geräthe, so sind gewiss auch die goldenen und silbernen Schalen, Vasen u. s. w., soweit sie wirklich künstlerischen Charakter hatten, phönicische Arbeit gewesen, die Israeliten brachten es wohl im besten Fall nur bis zur Nachahmung eines ihnen vorgelegten Musters 2 Reg 16 10. Wir wissen, dass gerade die Phönicier auf diesem Gebiet Hervorragendes leisteten und ihre Erzeugnisse überall, namentlich auch in Aegypten, Absatz fanden. Wie mit solchen Vasen u. s. w. wird es wohl auch mit den Schmuckgegenständen gewesen sein, die in der älteren Zeit gewiss sehr einfache Form hatten. — Aelter als die Fähigkeit des Bronce-, Gold- und Silbergusses war bei den Israeliten gewiss die, hölzerne Gegenstände mit Gold- oder Silberblech zu überziehen. Denn in alter Zeit war in Israel das aus Holz bczw. Thon verfertigte Gottesbild üblich, das man mit Gold- bezw. Silberplatten belegte, vgl. Jdc 8 24 ff. 17 1 ff., und das offenbar mit Rücksicht auf solchen Ueberzug אֵפוֹד vgl. אֲפֻדָּה Jes 30 22 hiess. Erst im Laufe der Zeit drangen aus Metall gegossene Gottesbilder ein, die aber noch zur Zeit von J als ausländisch verpönt waren Ex 34 17. Wahrscheinlich waren auch die Stierbilder zu Dan und Bethel solche mit Goldblech überzogene Bilder I Reg 12 28.

Damit ist schon gegeben, dass die Holzschnitzerei[2] bei den Israeliten seit alter Zeit heimisch gewesen ist, sie müssen es verstanden haben, aus Holz die entsprechenden mit Gold zu belegenden Bilder zu schneiden. Auch die Teraphim müssen nach I Sam 19 13 menschenähnliches Aussehen gehabt haben. Aus dem Holz des wilden Oelbaums wurden die Kerube für den salomonischen Tempel geschnitzt. In späterer Zeit waren auch die Thüren und Wände des Tempels reich geschnitzt, wie sich das aus dem Bilde des Ezechielischen Tempels erschliessen lässt, vgl. 41 17 ff., vgl. I Reg 6 18 29 35[3]. Ob der elfenbeinerne d. h. mit Elfenbein ausgelegte und mit

[1] Vgl. ZATW. I 240 f.

[2] Vgl. Perrot et Chipiez a. a. O. p. 428 ff.

[3] Diese vv beruhen auf Interpolation, vgl. Stade a. a. O.

Gold überzogene Thronsessel des Salomo israelitische Arbeit war 1 Reg 10 18 ff., wissen wir nicht. Jedenfalls wird diese Bildhauerarbeit eine besondere Höhe der Kunst kaum erreicht haben, weil den Israeliten einerseits productive künstlerische Fähigkeit abgieng und weil andererseits ihnen in der älteren Zeit auch die Befruchtung von aussen her fehlte, um wenigstens in der Nachahmung Hervorragendes zu schaffen. Seit der prophetischen Zeit kam schliesslich noch die eigenthümliche israelitische Religionsentwicklung hinzu: der Gegensatz gegen die Gottesbilder tritt hervor und macht sich in immer grösserer Schärfe geltend. Damit war einer weiteren Entwicklung dieser Kunst auf israelitischem Boden jede Möglichkeit genommen. Es konnte sich jetzt nur noch um Schnitzwerk von allegorischen Figuren, wie sie der Tempel Ezechiels zeigt, und um eine künstlerische Gestaltung von Möbeln wie Tischen, Stühlen u. s. w. handeln.

Von einer Bildhauerei in Stein hören wir bei den Israeliten so gut wie nichts: Steinbildsäulen werden erst spät vgl. Dt 29 16 II Reg 19 18 Dan 5 4 23 erwähnt; ebensowenig wissen wir etwas von Verzierungen ihrer Häuser oder von Sarkophagen, wie sie bei den Phöniciern und Aegyptern üblich waren. Der einzige Sarkophag, der im A. T. erwähnt wird, ist der des Königs ʿOg von Basan Dt 3 11, man sieht aus der Art, wie er erwähnt wird, dass dergleichen den Israeliten fremd war. Als Steinhauerarbeit kommen lediglich die Masseben in Betracht und zwar scheinen das nicht immer nur einfache Säulen gewesen zu sein, vgl. Hos 10 1 כְּטוֹב לְאַרְצוֹ הֵיטִיבוּ מַצֵּבוֹת, vielleicht waren auch bei den Israeliten wie bei anderen Völkern bisweilen Bilder eingemeisselt. Jedenfalls hat sich bei den Israeliten nicht wie anderwärts der Uebergang der Massebe zum Gottesbild vollzogen. Wenn in der älteren Zeit, wo es Gottesbilder gab, die aber mit der Massebe nichts zu thun haben, steinerne Gottesbilder nie genannt werden, so hat das seinen guten Grund: es fehlte damals durchaus an der Fähigkeit den Stein künstlerisch zu bearbeiten, vgl. II Sam 5 11.

Die Steinschneiderei [1] muss den Israeliten schon ziemlich früh bekannt gewesen sein, nicht nur, dass P diese Kunst schon in die Zeit des Wüstenaufenthalts verlegt, auch J kennt den Siegelring Gen 38 18 und zwar als eine seit alter Zeit in Israel übliche Einrichtung. Aus Jer 17 1 wissen wir, dass man eiserne Griffel mit Diamantspitzen zum Graviren von Steinen benutzte. Ohne Zweifel

[1] Vgl. Perrot et Chipiez a. a. O. p. 436 ff.

haben die Israeliten diese Fertigkeit, vielleicht überhaupt oft ihre Siegel, von den Phöniciern erhalten, welche ebenso wie die Syrer

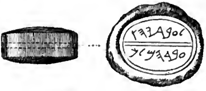


Fig. 40. Siegel des 'Obadjahu 'ebed hammelek.

durch ihren Handelsverkehr mit dem Osten gezwungen waren, Siegel zu führen, denn in den Euphratländern war es seit alter Zeit Sitte,

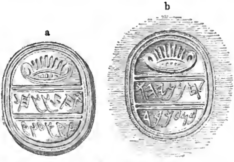


Fig. 41. Siegel des Ḥananjahu ben 'Akbor.



Fig. 42. Siegel des Ḥananjahu ben 'Azarjahu.

jeden Vertrag mit dem Siegel der beiden Vertrag schliessenden Parteien zu bekräftigen. Hier in den Euphratländern wird also

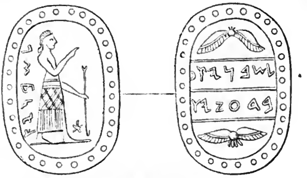


Fig. 43. Siegel des Šebanja 'ebed 'Uzzija.

diese Sitte ursprünglich heimisch gewesen sein. Es ist übrigens auch möglich, dass die Kanaaniter die Lehrmeister der Israeliten

gewesen sind. Leider ist es unmöglich festzustellen, was die Israeliten auf diesem Gebiet geleistet haben. Wir haben zwar eine grössere Zahl von Siegeln mit Inschriften in Zeichen des altsemitischen Alphabets, aber nur in den seltensten Fällen kann man beweisen, dass ein derartiges Siegel den Israeliten oder Phöniciern oder vielleicht einem der umwohnenden Völker zugehörte. Nur da wo specifisch israelitische Gottesnamen verwandt sind z. B. Ḥananjahu ben ʿAzarjahu oder Ḥananjahu ben ʿAkbor werden wir auf israelitische Abkunft erkennen können, aber auch in diesen Fällen sind wir nicht in der Lage mit Sicherheit das Alter der Siegel zu bestimmen.



Fig. 44. Siegel des Šemaʿjahu ben ʿAzarjahu.



Fig. 45. Siegel des Natanjahu ben ʿObadjahu.



Fig. 46. Siegel des ʿAbija ʿebed ʿUzzija.



Fig. 47. Siegel des Baʿalnatan.

Die meisten Siegelringe sind einfache ovale Steine gewesen, die entweder als Fingerringe gearbeitet waren oder so, dass sie an einer Schnur um den Hals getragen wurden. Einzelne hatten nur den Namen, wie der des ʿObadjahu ʿebed hammelek, die meisten waren noch mit Verzierungen der verschiedensten Art versehen. Ob die ägyptischen Skarabäe oder Skarabäoïde wie bei den Phöniciern so auch bei den Israeliten üblich waren, wissen wir nicht.

§ 47. Malerei.

Der Farbensinn [1] der Israeliten ist kein besonders entwickelter gewesen, denn verschiedene Farben, die wir durchaus unterscheiden, sind von ihnen nicht geschieden. אדם „roth" findet sich von der blutrothen Farbe II Reg 3 22, aber auch vom Braunroth, z. B. der menschlichen Hautfarbe Cant 5 10 Gen 25 30, von der der Pferde Zch 1 8 6 2, der Kühe Num 19 2 und vom Gelbroth der Linsen Gen 25 30. ירק „grün" ist Bezeichnung des grünen Laubes, wird aber auch vom Erblassen des Gesichts Jer 30 6 und dem Gelbwerden des Getreides I Reg 8 37 gebraucht. לבן „weiss" steht auch vom Byssus und Mond, deren Weiss in's Gelbliche hinüberspielt. שחור „schwarz"

[1] Vgl. Fr. Delitzsch, Iris. Farbenstudien und Blumenstücke, Leipzig 1888, 43 ff. Benzinger, Archäologie, S. 269 f.

steht als שחר vom Morgengrauen, bezeichnet aber auch das Schwarz der Haare Lev 13 31 37, die „schwarz wie die Raben" genannt werden Cant 5 11, und die vom Sonnenbrand verursachte dunkle Gesichtsfarbe Cant 1 5. Nimmt man dazu die Thatsache, dass gewisse Farbenbezeichnungen ursprünglich offenbar ganz allgemeine Bedeutung haben, — vgl. צח eigentlich „hell" von der blendend weissen Hautfarbe Cant 5 10 im Gegensatz zu אדם der braunröthlichen Farbe und שחר dem von der Sonne dunkelbraun gefärbten Gesicht Cant 1 5, צחר eigentlich „blendend", vielleicht von der glänzend weissen Wolle Ez 27 18 und von den grauröthlichen Eselinnen Jdc 5 10, חמוץ eigentlich grell von der hochrothen Farbe Jes 63 1, שני eigentlich leuchtend, als Bezeichnung der Karmesinfarbe, — so wird man erkennen, dass der Israelit in seinen Farbenbezeichnungen wesentlich durch den Gegensatz von „hell und dunkel, grell und matt, rein und trübe" bestimmt ist, man wird aber auch verstehen, warum verschiedene Farbenbezeichnungen, die wir haben, ihm fehlen, sie fielen ihm eben unter den eben bemerkten Gegensatz. In andern Fällen hat die hebräische Sprache ihrer Unfähigkeit, den betr. Farbencharakter auszudrücken, dadurch aufgeholfen, dass sie das Purpurblau mit dem Muschelnamen תְּכֵלֶת [1], das Karmesin mit dem Namen der Karmesin-Schildlaus תולעת שני [1], das Purpurroth mit dem Namen des Buntfärbestoffs ארגמן bezeichnet.

Ein derartiger mangelhafter Farbsinn konnte für die Entwicklung der Malerei bei den Israeliten nicht vortheilhaft sein. Es kam hinzu die im Laufe der Zeit immer schärfer hervortretende Abneigung gegen die bildliche Darstellung der Gottheit. So wird es begreiflich, dass wir im A. T. von einer Malerei so viel wie nichts hören. Nur in Ez 23 14 ist die Rede von an die Wand gezeichneten „Männern, Bildern von Chaldäern in Mennig gemalt", vielleicht mit dem Stift eingegrabene Bilder, die 8 10 ausdrücklich genannt werden, deren Umrisse mit Mennig nachgezogen waren. Die Art, wie Ezechiel

[1] Purpurroth und Purpurblau sind Conchylienfarbstoffe, und zwar sind die echten Purpurschnecken Murex trunculus und Murex brandaris. Die in der Nähe von Tyrus, der alten Stätte der Purpurfärberei gefundenen Schalen stammen alle von Murex trunculus, die bei dem unteritalischen Tarento und im Peloponnes gefundenen von Murex brandaris. Der Farbstoff ist nichts als der schleimige Saft einer Drüse, welcher zunächst weislich ist, aber unter Einwirkung des Sonnenlichtes sich durch gelblich und grünlich hindurch bis zur Purpurfarbe entwickelt, einer Mischfarbe von theils mehr blauem, theils mehr rothem Ton, die unvergänglich ist, vgl. Delitzsch a. a. O. S. 47 f. und E. von Martens, Purpur und Perlen 1874.

diese Dinge erwähnt, lässt keinen Zweifel darüber, dass er diese Bilder nicht nur um desswillen verabscheut, weil sich hier chaldäischer religiöser Einfluss geltend macht, sondern dass er in ihnen überhaupt eine ungehörige Neuerung sieht.

§ 48. Keramik.

Ueber die Leistungen der israelitischen Keramik, über Form und Charakter der alten Thongefässe waren wir bis vor kurzer Zeit ausserordentlich dürftig orientirt. Das ist anders geworden, seitdem durch die Ausgrabungen in Jerusalem und besonders in Tell el-Ḥasî, einem Ort östlich von Gaza, der wahrscheinlich mit Lakisch identisch ist, sehr reiches Material zu Tage gefördert ist. Namentlich hat W. M. Flinders Petrie, welcher die englischen Ausgrabungen an letzterem Ort leitete, diese Funde zum Gegenstande eingehender Untersuchungen gemacht. Er unterscheidet drei Perioden bezw. eine dreifache Verschiedenheit: die ältesten Funde, die nach seiner Meinung den Amoritern zugehören, mit eigenthümlicher Oberfläche und in zum Theil eigenartiger Form; vielleicht sind die Ledergefässe das Vorbild gewesen für diese Formen. Anders die phönicischen Thongefässe, die rauh und porös sind und für die wahrscheinlich die Metallgefässe das Vorbild abgeben. Der „jüdische“ Stil sei eine Mischung aus dem amoritischen und phönicischen [1]. Sind auch diese wie andere Schlüsse, die Petrie gezogen, nicht genügend begründet [2], so kann doch darüber kein Zweifel bestehen, dass die israelitische Keramik unter dem Einfluss der phönicischen sich entwickelt hat. Verschiedene Krüge, welche in Jerusalem gefunden sind und ohne Zweifel verhältnissmässig alter Zeit zugehören müssen, weil sie sehr tief unter der jetzigen Oberfläche verborgen waren, zeigen Formen wie sie noch jetzt in Palästina und Syrien gebräuchlich sind. So der von Warren 19 m unter der Oberfläche an der Südostecke des Harâm gefundene aus rothem Thon: ein bauschiger nach oben sich verengender mit einem Henkel versehener Krug. Ihm gleichen die auf dem Ophel in einer Tiefe von 18—20 m gefundenen; einzelne zeigen auch in der Form kleine Verzierungen, z. B. der eine ist an seinem Bauch mit fünf neben einander gelagerten Wülsten, welche sich an einem andern oben am Halse befinden, verziert,

[1] W. M. Flinders Petrie, Tell el Hesy, London 1891, vgl. Benzinger S. 261 ff.

[2] Vgl. W. M. Flinders Petrie, Chronology of potery Quat. Statements 1891 S. 68 und C. R. Conder, ibid S. 69.

Fig. 48, 49, 50. Uebrigens hat WARREN 1869 hier an der Südostecke des Harâm auch Reste von grösseren Gefässen gefunden: zwei Henkel von Amphoren, welchen Siegel eingebrannt waren, die Schriftzüge, denen der Siloahinschrift ähnlich, trugen, Fig. 51. Vielleicht waren es Namen der Töpfer, welche diese Gefässe gemacht hatten, entweder Juden oder Phönicier, die sich hier in der Nähe des Harâm niedergelassen hatten [1]. Auf phönicischen Einfluss gehen sicher auch die Versuche zurück, die Gefässe zu bemalen. Auch von solchen bemalten Gefässen sind Reste in Jerusalem gefunden, meist freilich Scherben, welche die ursprüngliche Form des Gefässes nicht mehr erkennen lassen Fig. 52, 53; nur ein Trümmerstück eines Kruges ist gross genug, um auf die ursprüngliche Form desselben mit Sicherheit zurückschliessen zu können: es ist der, freilich nicht intact erhaltene, obere Theil eines Kruges mit dem Henkel, der Hals mit einer Art von Seiher verschlossen, um Blätter und Gräser aufzufangen, wenn man den Krug in die Cisterne legte um ihn zu füllen, Fig. 54.



Fig. 48. Thonkrug aus Jerusalem.

[1] PERROT ET CHIPIEZ a. a. O. p. 449ff. bes. 455, vgl. M. CLERMONT-GANNEAU, Sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens 1883 p. 11ff.; anders M. JOHN BAKER GREENE, Some remarks on the interpretation of the impressions on the vase handles found at the foot of the temple wall (Palestine exploration fund, Quarterly statements p. 304ff.).

Alle diese Trümmer zeigen auf gelblichem Grunde braunrothe geometrische Figuren.

Die Anfänge zu solchen Ornamenten oder aber sehr unvollkommen gemachte Verzierungen sehen wir auf den Funden zu Tell



Fig. 49. Thonkrug aus Jerusalem. Fig. 50, 51. Moderne palästinensische Krüge.

el-Ḥasî. Meist finden sich solche zu Bändern vereinigten geometrischen Figuren um den Hals und Bauch des Krugs. Es ist eine



Fig. 52, 53. Vasenfragmente aus Jerusalem.

ansprechende Vermuthung, dass derartige Verzierungen auf die ältere Kunstübung des Flechtens und Stickens zurückgehen. Thierfiguren und Aehnliches, wie auf den phönicischen Krügen, haben wir auf den wenigen uns erhaltenen Resten der israelitischen Keramik nicht. Doch

ist es keineswegs ausgeschlossen, dass auch derartige Verzierungen vorkamen, finden sich doch ganz analoge auf den Leisten der fahrenden Becken; zugleich sei an die Granatäpfel und Coloquinten, an die Palmblätter und Lotusblumen erinnert, die auf Tempelgeräthen vorkommen, und theils auf ägyptischen (Lotusblume), theils auf assyrischen (Palmblatt) Einfluss hinweisen. — Das in einem Grabe bei dem Oelberge gefundene gläserne Doppelflacon [1] ist sicher phönicische Arbeit. Dass in älterer Zeit auf israelitischem Boden Glasbläsereien gewesen seien, wissen wir nicht, jedenfalls wäre auch hier, und hier besonders, phönicischer Einfluss maassgebend gewesen.



Fig. 54. Vasenfragment aus Jerusalem.

§ 49. Dichtkunst und Rhetorik.

Die Dichtkunst der Israeliten ist vorwiegend eine lyrische, was durch den Charakter des semitischen Stammes bedingt ist, dem eine ungewöhnliche Kraft der Subjectivität eigen ist. Während der Indogermane die Aussenwelt auf sich wirken lässt und voll lebendigen Interesses ist für die Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungen, sieht der Semit sie nur im Spiegel seiner eigenen Subjectivität, darum ist hier vorwiegend die lyrische Poesie, welche das, was das Innere des Menschen bewegt, zum Ausdruck bringt, zur Blüthe gekommen. Erst allmählich hat sich bei den Israeliten neben der lyrischen Poesie die didaktische [2] entwickelt. Bekanntlich ist die Form der hebräischen Poesie nicht zum Silbenrythmus und zum Reim fortgeschritten, sondern im Wesentlichen bei dem Parallelismus der Glieder stehen geblieben, der freilich in mannigfacher Weise sich gestaltet hat. Alle Versuche, einen Silbenrythmus zu finden, sind als gescheitert anzusehen [3].

[1] Vgl. Perrot et Chipiez a. a. O. p. 460.

[2] Die sich freilich auch als Unterabtheilung der lyrischen begreifen lässt, insofern diese ja im weiteren Sinn alles begreift, worin der Dichter sein inneres Leben und Begehren unmittelbar zum Ausdruck bringt, vgl. HbA. S. 276.

[3] Vgl. Genaueres Hupfeld, Psalmen 3. Aufl., bearbeitet von Nowack S. XXXIV ff.

Ihren Höhepunkt hat die Lyrik, freilich als religiöse, in den Psalmen erreicht, in welchen alle Stimmungen des religiös bewegten Gemüthes oft einen mustergiltigen Ausdruck gefunden haben. Aber man würde doch irren, wenn man meinte, dass die Israeliten nur die religiöse Lyrik gepflegt haben. Wir haben noch jetzt im A. T. genug Reste einer weltlichen Lyrik, welche uns darauf schliessen lassen, dass sie einst im Leben dieses Volkes keine unbedeutende Rolle gespielt hat. Sicher würden die Reste derselben viel bedeutender sein, wenn nicht überhaupt die gesammte Literatur, soweit sie nicht religiösen Charakter trug, von der Vernichtung betroffen wäre. Wir wissen aus Num 21 14, dass es einst „ein Buch der Kriege Jahves" (סֵפֶר מִלְחֲמֹות י׳) gab, d. h. eine Sammlung von Liedern, in welchen die Kriege, welche Israel in Jahves Namen führte, besungen waren, und II Sam 1 18 erwähnt „ein Buch der Braven" (סֵפֶר הַיָּשָׁר), d. h. schwerlich für Brave (Ges. Thenius), sondern ein Buch voll Lieder, welche die Thaten der israelitischen Helden besangen. Folgende Lieder oder Bruchstücke von Liedern weltlicher Art haben wir im A. T.: Gen 4 23 f. das Lemekslied, Gen 49 sogen. Jakobsegen, Ex 15 1 ff. Triumphlied Israels über Pharaos Untergang, Num 21 14 f. Bruchstück eines Liedes auf das Vordringen Israels in das Amoritergebiet, 21 17 f. das sogen. Brunnenlied, 21 27—30 Lied auf Israels Sieg über Sihon, Dt 33 Mosesegen, Jdc 5 Deboralied; I Sam 18 7 f. den Siegesgesang der Weiber, mit dem sie den siegreichen David begrüssten; II Sam 1 19—27 Klagegesang auf den Tod Sauls und Jonathans; II Sam 3 33 f. das Lied auf Abner; unter ihnen sind besonders die Reigenlieder zu erwähnen Ex 15 21 I Sam 18 6 f. 21 12 29 5. Rein weltlicher Art ist auch Ps 45, gesungen zur Verherrlichung der Hochzeit eines Königs, und das Hohelied (שִׁיר הַשִּׁירִים) ein Preis der Liebe, welche stark ist wie der Tod und ihre Gluth wie die Scheol, eine Gottesflamme, dass auch viele Wasser nicht mögen die Liebe auslöschen, noch die Ströme sie ersäufen (8 6 f.). Wahrscheinlich handelt es sich hier um eine Sammlung von Liedern, wie sie wohl bei Hochzeitsfeiern gesungen wurden, vgl. § 27.

Unter den Erzeugnissen der didaktischen Poesie ist in erster Linie das Buch Hiob zu erwähnen; mit ihm ist eine Reihe von Psalmen verwandt, welche wie Hiob die Theodicefrage behandeln, während andere der didaktischen Poesie zugehörige Lieder sich auf das Gesetz u. s. w. beziehen. Eine ganz eigene Stelle nimmt die Spruchpoesie ein, wie sie in den Proverbien vorliegt: im Sinnspruch (מָשָׁל), d. h. kurzen, kernigen, oft spitzen und bildlichen Sentenzen, tritt

uns der Ertrag der Lebensweisheit entgegen. Koheleth, der gewöhnlich noch zur didaktischen Poesie gerechnet wird, ist kaum noch dazu zu zählen, die Darstellung ist meist eine durchaus prosaische. Uebrigens haben wir Spuren volksthümlicher Spruch- und Räthselpoesie auch im Richterbuch, vgl. 14 14 18, in welchem sich auch die Fabel Jothams von den Bäumen, die sich einen König suchten, findet, vgl. 9 8—15, neben welcher wir im A. T. nur noch eine, die Nathans II Sam 12 1 ff. haben. — Das Epos und Drama ist von den Israeliten gar nicht gepflegt. Man hat zu dem Letzteren zwar einen Ansatz im Hohenliede zu finden gemeint, aber ob mit Recht, ist mehr als fraglich, vgl. oben.

Die Redekunst wurde in Israel von den Propheten ausgebildet und zwar erreichte sie in den Propheten der assyrischen Zeit, vor allem in Jesaja, ihren Höhepunkt. Ihr fehlt freilich die feine Dialektik der griechischen Rhetorik, der durchgebildete Periodenbau der römischen Redner, aber an packender Gewalt, an Anschaulichkeit der Darstellung, an der Fähigkeit allen Stimmungen des Redners, von dem erschütternden Schmerz des Busspredigers bis zum lieblichen Troste der Friedensboten des Allbarmherzigen, von feinem Spott und Ironie über die Verkehrtheiten ihrer thörichten Gegenwart bis zum jubelnden Ausblick in die kommende Zeit des Heils, Ausdruck zu geben, werden sie von Niemand übertroffen. Ihre Darstellung ist eine durchaus poetische, sowohl was die Sprache als auch den Parallelismus der Glieder angeht; letzterer war gerade hier um so angebrachter, wo es galt, nicht nur eine bestimmte Wahrheit darzulegen, sondern auch von ihr zu überzeugen und in dem Hörer die Stimmung zu reproduciren, von der der Redner selbst ergriffen ist.

§ 50. Gesang, Musik und Tanz.

1. Gesang und Musik — denn nur als Begleitung des Gesanges kam die Instrumentalmusik in Betracht, vgl. die Bezeichnung der Instrumente als כְּלֵי שִׁיר — haben in Israel von jeher eine hervorragende Bedeutung gehabt. Gen 4 21 macht Jubal, den Bruder Jabals, des Vaters des Hirtenlebens, zum Spieler von Zither und Schalmei und weist damit auf den engen Zusammenhang, in welchem die ersten Anfänge der Musik mit dem nomadischen Hirtenleben stehen. Welche Bedeutung die Musik für das ganze Volksleben seit alter Zeit gehabt hat, lassen die Quellen mit hinreichender Deutlichkeit erkennen. Wie prächtige Gelage durch Gesang und Musik

verherrlicht wurden Am 6 5 Jes 5 12 24 8 f., vgl. II Sam 19 36 Koh 2 8, so fehlte andrerseits auch nicht der Gesang, wenn der Tod in ein Haus eingekehrt war, vgl. Jer 9 16 II Chr 35 25 Mtth 9 23. Wenn das Volk sich zu fröhlicher Feier versammelte, ertönte Gesang und Musik: bei den Reigentänzen am Herbstfeste wurden sie gewiss gepflegt Jdc 9 27 21 21; bei festlicher Versammlung am Thore liessen die Jünglinge ihr Lied erklingen Thr 5 14; wenn ein Feldherr aus siegreichem Kriege heimkehrte, wurde er mit Reigentanz, Gesang und Paukenschlag empfangen Jdc 11 34 I Sam 18 6; auf diese Weise verherrlichten Mirjam und die israelitischen Weiber den glücklichen Durchzug durchs rothe Meer und den Untergang der Aegypter in demselben Ex 15 20 f.; mit Musik und Gesang wurde die Thronbesteigung Salomos begrüsst I Reg 1 40 f. Mit fröhlichen Liedern, mit Pauke und Zither entliess wohl der Vater seine Tochter bei ihrer Verehelichung Gen 31 27 oder der Bräutigam zog also zum Hause der Braut, um sie heimzuführen I Makk 9 39. Der Musik bedienten sich die eigentlichen Nebiim, um die Ekstase hervorzurufen I Sam 10 5 10 19 20 ff. II Reg 3 15; sie übte aber auch besänftigende und beruhigende Wirkung aus I Sam 16 16 ff.

Wann die enge Verflechtung der Musik mit dem Gottesdienst im Tempel erfolgte, lässt sich schwer mit Sicherheit bestimmen. In der Chronik wird fast die gesammte Einrichtung der Tempelmusik auf David (I Chr 16 4) bezw. auf das Gebot der Propheten Gad und Nathan II Chr 29 25 zurückgeführt. Aber mit diesen Nachrichten ist nicht viel anzufangen, weil der Chronist überall von der Anschauung ausgeht, dass die zu seiner Zeit bestehenden Einrichtungen bis in das graue Alterthum zurückreichen. Von Bedeutung ist die Thatsache, dass im Pentateuch weder in JE und Deut. noch in P von einer eigentlichen Tempelmusik die Rede ist; es ist aber mehr als wahrscheinlich, dass P auf diese Bezug genommen, auch die Stellung der Musiker geregelt hätte, wenn die Musik im vorexilischen Cultus eine hervorragende Rolle gespielt hätte. Sie wird vorhanden gewesen sein, vgl. Am 5 23, aber von nebensächlicher Bedeutung. Die späten unter unsern Psalmliedern und ebenso nicht wenige Psalmüberschriften setzen eine festgeregelte Tempelmusik voraus. Wir erkennen aus ihnen, dass die Betheiligung der Gemeinde sich auf gewisse Responsorien, bestehend in einem Amen oder Halleluja, oder einem als Refrain wiederholten Antiphonem, wie „denn seine Güte währet ewiglich“ u. dgl., vgl. I Chr 16 36 Esr 3 10 f. Ps 106 48 118 1 ff. 136 beschränkte. Die Hauptstelle über die musikalische

Begleitung des Gesanges ist I Chr 15 17—21, wonach sie in dem Spiel von Saiteninstrumenten und zwar Harfen und Cithern und von ehernen Cymbeln, mit denen die Musikmeister den Tact angaben, bestand. An Versuchen, die israelitische Musik, besonders die Melodien der Psalmen, genauer festzustellen, hat es nicht gefehlt, aber sie entbehren durchaus einer soliden Grundlage, weil eine feste Tradition darüber sehr früh verloren gegangen ist[1]. Man wird übrigens schwerlich irren, wenn man die altisraelitische Musik zusammenstellt mit der der heutigen Araber. Der Gesang ist auf dem Uebergang vom Sprachgesang zur Melodie, daher ziemlich eintönig, die Melodie umfasst nur wenig Töne und bewegt sich in unendlichen Wiederholungen. Die Instrumente haben weniger die Aufgabe, die Melodie zu führen, als vielmehr die, den Rythmus zu markiren. Harmonie in unserm Sinn fehlt der arabischen Musik völlig, dem Araber geht auch das Ohr dafür ab. Aehnlich muss es bei den Israeliten gewesen sein, denn auch ihre Instrumente hatten nur einen geringen Tonumfang.

Wie alle alten Völker hatten auch die Israeliten drei Arten von Musikinstrumenten: a) Schlag- und Schüttelinstrumente, b) Saiteninstrumente und c) Blasinstrumente. Leider wissen wir nichts darüber, wann und unter welchem Einfluss diese Instrumente bei den Israeliten Eingang fanden.

a. Schlag- und Schüttelinstrumente: 1) תֹּף LXX τύμπανον die Handpauke, Tamburin, meistens von Weibern geschlagen, um beim Reigentanz Ex 15 20 Jdc 11 34 I Sam 18 6 Jer 31 4 Ps 149 3 150 4 und Gesang Gen 31 27 Ps 81 3 bezw. beim Zusammenspiel mit andern Instrumenten den Rythmus zu markiren. Im Tempelgottesdienst fand das Instrument keine Verwendung, wohl aber bei öffentlichen Processionen, vgl. II Sam 6 5 I Sam 10 5 I Chr 13 8 Ps 68 26. Es bestand aus einem handbreiten, meist hölzernen, seltener metallenen Reifen, bisweilen auch aus einem viereckigen Rahmen, an der einen Seite mit einem Fell überspannt, öfter an den Seiten mit runden Metallscheiben behängt. Es wurde mit der Rückseite der Hand und mit den Fingern geschlagen. 2) מְצִלְתַּיִם Neh 12 27, צֶלְצְלִים[2] II Sam

[1] Vgl. Saalschütz, Geschichte und Würdigung der Musik bei den alten Hebräern 1829 und Archäologie der Hebräer 1855 f. I S. 272 ff., Winer R. W. II 120 ff., Schenkel, BL. IV S. 256 ff., Riehm, HbA., S. 1029 ff., R.E², X S. 387 ff., Ewald, Dichter des A. Bundes, I 1 S. 209 ff., Delitzsch, Physiologie u. Musik 1868 und Psalmen [4], S. 25 ff. Die ältere Literatur siehe bei Forkel, Allgemeine Geschichte der Musik, I S. 173 ff.

[2] Andere meinen freilich, dass beide sich von einander unterschieden haben,

6 5, die Cymbeln, eine Art Becken, die man aneinanderschlug, um den Takt damit anzugeben. Nach I Chr 15 19 16 5 bedienten sich namentlich die Leiter der Tempelmusik der letzteren. Aus Ps 150 5 hat man oft geschlossen, dass es zwei verschiedene Arten gab, aber sicher ist es nicht. Jos. ant. 7 12 3 erwähnt nur eine Art. Nach de Lagarde, Orient II 16 ff. spielten bei der Tempelmusik die בני אסף die מְצִלְתַּיִם. 3) מְנַעַנְעִים II Sam 6 5, Schüttelinstrumente = sistra, welche vom Volke gespielt werden. Sie waren besonders bei den Aegyptern heimisch, wo sie im Isisdienst Verwendung fanden. Sie bestanden aus Stangen, welche in paralleler Linie durch einen länglichen, unten mit einem Handgriff versehenen Reifen gesteckt waren, nnd an denen sich Ringe befanden, die beim Schütteln des Instrumentes ein Geklingel gaben. Was die I Sam 18 6 erwähnten שָׁלִשִׁים sind, lässt sich nicht sagen. Man hat meist an Triangel, die mit Ringen behängt waren, gedacht, aber ein solches dreieckiges Schüttelinstrument lässt sich im Alterthum nicht nachweisen, denn das Trigonon war ein aus Syrien stammendes Saiteninstrument. LXX und Syr. denken an Cymbeln, vielleicht sind solche mit drei parallelen Stangen gemeint.

b. Saiteninstrumente (נְגִינוֹת), die mit der Hand gespielt (נִגֵּן vgl. I Sam 19 9) oder vielleicht auch mit dem Plectrum geschlagen wurden; solche, welche gestrichen wurden, waren dem Alterthum fremd. Die Saiten (מִנִּים) waren Darmsaiten, wohl auch gezwirnte Fäden, während der Körper des Instruments nach I Reg 10 11 f. aus Sandelholz war; vielleicht waren weniger kostbare auch aus Cypressenholz [1]. Es gab bei den Israeliten zwei Arten von Saiteninstrumenten: כִּנּוֹר in LXX gewöhnlich κίνυρα oder κιθάρα (daher aramäisch Dan 3 5 7 10.15 קִיתְרֹס), fünfmal ψαλτήριον, Ps 137 2 ὄργανον, und נֵבֶל in LXX entweder νάβλα, νάβλιον oder ψαλτήριον (daher aram. Dan 3 5 7 10 15 פסנטרין), Ps 81 3 κιθάρα nnd Am 6 5 ὄργανον. Beide Instrumente gaben der Freude Ausdruck, z. B. bei fröhlichem Gelage Jes 5 12, bei festlichen Aufzügen I Sam 10 5 II Sam 6 5 (Gen 31 27), besonders im Tempelgottesdienst Neh 12 27 I Chr 16 5, sie verstummen aber in der Trauer Jes 14 11 24 8 Ez 26 13 Thr 5 14 Job 30 31 Ps 137 2. Das volksthümlichere unter den beiden Instrumenten ist כִּנּוֹר: das wird von Hirten gespielt

---

doch lässt sich der Unterschied nicht mehr angeben. In Arakin 2 3—6 werden מצלתים gar nicht erwähnt, sondern nur צלצלים, vgl. Schürer, II S. 223 Anm. 196.

[1] II Sam 6 5 pflegt dafür geltend gemacht zu werden, aber es kann keinem Zweifel unterliegen, dass der M. T. verderbt ist und st. בכל עצי ברושים vielmehr mit I Chr 13 8 בכל עֹז וּבְשִׁירִים zu lesen ist, vgl. LXX.

I Sam 16 16, erscheint neben der Handpauke bei Familienfesten Gen 31 27, wird allein auf Jubal zurückgeführt Gen 4 21. Dagegen wird נבל nie bei volksthümlichen Lustbarkeiten erwähnt, auch gebrauchen ihn nie Männer oder Frauen niederen Standes beim weltlichen Lied. Es ist daher wahrscheinlich, dass beide zu einander in demselben Verhältniss standen wie bei den Griechen φόρμιγξ und κιθάρα: jene die Lyra ist ebenfalls das ältere volksthümliche von Hoch und Niedrig gespielte Instrument, während diese ursprünglich nur das von Künstlern gespielte und für heiligen Gebrauch, besonders für festlichen Wettkampf bestimmte Saiteninstrument war[1]. Die Gestalt beider Instrumente näher zu bestimmen ist bei den dürftigen Angaben, die wir haben, nicht ganz leicht. Da כנור im Gehen gespielt wurde Gen 31 27 I Sam 10 5 II Sam 6 5, so sind damit alle jene grösseren ägyptischen harfenartigen Instrumente ausgeschlossen, die nur im Sitzen gespielt werden konnten; man könnte nur an die kleine im Arm zu tragende Harfe denken, welche man mit der rechten Hand mittelst des Plectrums spielt, aber weder die ausdrücklichen Angaben, dass es mit der Hand gespielt sei I Sam 16 23 18 10 19 9, noch auch die Uebersetzung der LXX durch κιθάρα macht das wahrscheinlich. Vielmehr hat man an ein Instrument zu denken, welches der ägyptischen Lyra entspricht und das wir auf jenem Bilde in einem Grabe zu Benihassan sehen[2], welches uns in Aegypten Einlass begehrende Semiten darstellt. Einer dieser Semiten hält in seiner Hand ein Instrument, das im Wesentlichen aus einem länglich viereckigen Brett besteht, dessen obere Hälfte zu einem



Fig. 55. Dreisaitige Lyra auf einer Münze des Bar Kokba.



Fig. 56. Sechssaitige Lyra auf einer Münze des Simon Nasi.

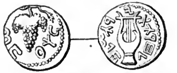


Fig. 57. Dreisaitige Kithara auf einer Münze des Bar Kokba.

[1] Vgl. HbA. S. 1030.
[2] Vgl. HbA. S. 330.

viereckigen Rahmen ausgeschnitten ist, die Saiten, den Langsaiten parallel, sind vom untern Rande des Brettes bis zum Obertheil des Rahmens nebeneinander gespannt. Der Spieler hat das Instrument wagerecht vor sich auf die Brust gestemmt und spielt es im Gehen von links her mit den Fingern, von rechts her mit einem kleinen als Plectrum dienenden Stäbchen (vgl. Fig. 58). Seit der Hyksoszeit scheint das Instrument auch bei den Aegyptern Eingang gefunden zu haben und wird von ihnen meist mit den Fingern einer Hand gespielt, nur zuweilen werden die Saiten mittelst des in der Rechten gehaltenen Plectrums geschlagen. Ganz ähnliche Instrumente hat man in den Ruinen von Korsobad abgebildet gefunden, so dass demnach über seine Verbreitung unter den semitischen Völkern in alter Zeit kein Zweifel sein kann. Die auf den jüdischen Münzen abgebildeten Saiteninstrumente sind wahrscheinlich nur fortgebildete Formen des alten Kinnor[1] (vgl. Fig. 55, 56). De Lagarde (Orient. II 16 ff.) vermuthet auf Grund der in Neh 12 37 und in der Chronik vorliegenden Nachrichten, dass כנור das Instrument der Innung Ethan war.



Fig. 58. Leierspielender Beduine.

נבל[2] wird jetzt meist mit dem bis in unsere Zeit bei den Arabern gebräuchlichen Santir (= פְּסַנְתֵּר Dan 3 5) identificirt, einem niedrigen länglichen Kasten mit flachem Boden und etwas convexer Resonanzdecke, über welcher die Saiten gespannt sind. Der Spieler sitzt auf der Erde oder auf einem niedrigen Schemel und nimmt das Instrument vor sich auf den Schooss. Ein ganz ähnliches Instrument zeigt eine im Palast zu Kujunǵik gefundene Darstellung musicirender Männer und Weiber, welche mit einem Gefolge singender und mit den Händen den Tact schlagender Weiber dem siegreich heimkehrenden Asurbanipal entgegenziehen. Einer dieser Musiker spielt ein aus einem hohlen Kasten mit darübergespannten

[1] Vgl. auch Ambros, Gesch. der Musik, S. 151 ff.

[2] Vgl. Graetz, Psalmen, I S. 69.; Wetzstein in Delitzsch, Jesajah[3], S. 702 f.

Saiten bestehendes Instrument mittelst des von der rechten Hand gebrauchten Plectrums, während bei der linken nicht klar ist, ob sie ebenfalls die Saiten rührt, was das wahrscheinlichere, oder ob sie durch Niederdrücken den richtigen Ton greift (vgl. Fig. 59 e). Für ein derartiges Instrument würde der Name נבל gut passen, mag er in Bezug auf den bauchigen Resonanzboden gewählt sein oder um desswillen, weil das Instrument eine thierische Membran als Resonanzboden hatte. Wenn Am 6 5 von פִּי הַנֶּבֶל die Rede ist, so würde man am ehesten an die Oeffnung des Resonanzbodens denken, über welcher die Saiten gespannt sind. Riehm[1] will dagegen lieber an die auf demselben Bild sich findende tragbare vielsaitige Harfe denken, die ihren Resonanzkörper an dem breiten schräg aufwärts steigenden Obertheil des Rahmens hat (vgl. Fig. 59 c). Aber Riehm selbst hebt hervor, dass die Gestalt des hebräischen נבל wohl eine etwas andere gewesen sein muss,



Fig. 59. Assyrische Musiker.

weil sich so auf keine Weise der Name erklärt. — Der Ps 33 2 erwähnte נֶבֶל עָשׂוֹר, d. h. der mit zehn Saiten versehene Nebel ist wohl eine Fortbildung des ursprünglichen[2].

Das Dan 3 5 erwähnte Instrument סַבְּכָא ist das auch zu Griechen und Römern gekommene Instrument, das sie σαμβύκη Sambuka nannten und das vorwiegend morgenländische Buhldirnen spielten. Es wird als vierseitig beschrieben und da es nach Athenaeus 14 633 eine Aehnlichkeit mit dem gleichnamigen Belagerungswerkzeug gehabt haben soll, so wird wohl ein schiffartig gestalteter Resonanzkörper die Basis des Instruments gebildet haben. Die Saiten liefen schräg in die Höhe nach dem aufwärts stehenden Saitenhalter.

c. Blasinstrumente. Das wichtigste ist die Flöte (חָלִיל, d. i. das ausgebohrte Rohr), welche in Verbindung mit תֹּף, כִּנּוֹר und נֵבֶל, z. B. bei der Wallfahrt von Prophetenschülern I Sam 10 5, aber auch bei

[1] HbA. S. 1036.

[2] Nach Jos ant. 7 12 3 hatte das Instrument gar 12 Saiten.

der Tafelmusik erwähnt wird. Sie erscheint bei feierlichen Aufzügen I Reg 1 40 Jes 30 29, bei Hochzeit I Makk 3 45 und Tanz Mtth 11 17 Luc 7 32, nicht minder aber auch beim Klagelied Jer 48 36 Mtth 9 23 Jos. bell. jud. 3 9 5. Nach dem A. T. gebrauchte man bei der Tempelmusik keine Flöten, erst der Talmud giebt an, dass auch beim täglichen Gottesdienst Flöten Verwendung fanden, aber nicht in dem den Psalmengesang begleitenden Orchester. Nur beim Schlachten des Passah und des Nachpassah, am 1. und 7. Tag des Osterfestes und an den acht Tagen des Laubhüttenfestes begleitete eine vor dem Altar geblasene Flöte die Absingung des Hallel [1]. — Wahrscheinlich gab es verschiedene Arten von Flöten, doch wissen wir nichts Näheres darüber. Ein anderes sehr altes Instrument, das aber nur für das Volksleben Bedeutung hatte, dagegen im Gottesdienst keine Verwendung fand, ist עוּגָב wahrscheinlich = סוּמְפֹּנְיָה Dan 3 5 10 15, die Sackpfeife Gen 4 21 Job 21 12 30 31, welche nach den älteren Beschreibungen aus zwei an einem ledernen Sack befindlichen Pfeifen bestand, von denen die eine, die obere, zum Hineinblasen diente, während die andere mit Löchern versehene dazu da war, um mit den Fingern gespielt zu werden. Die Dan 3 5 7 10 15 erwähnte מַשְׁרוֹקִיתָא ist nach Theodotion = σύριγξ, die Rohrflöte, Schalmei, ein aus mehreren aneinander gereihten Rohrpfeifen von verschiedener Länge und Dicke bestehendes Instrument, das noch jetzt bei den Hirten im Orient sich findet.

שׁוֹפָר (LXX κερατίνη oder σάλπιγξ) auch wohl שׁוֹפַר הַיּוֹבֵל Jos 6 4, womit קֶרֶן הַיּוֹבֵל Jos 6 5 oder geradezu הַיּוֹבֵל Ex 19 13 wechselt, war ein aus dem Horn des Widders (הַיּוֹבֵל) verfertigtes, also gewöhnlich krummes Blasinstrument. M. Rosch hasch. 3 3, weiss freilich auch von dem aus dem geradegestreckten Horn des Steinbocks gefertigten שׁוֹפָר, aber ob das auch für die ältere Zeit zutrifft, ist Angesichts des Sprachgebrauchs שׁוֹפָר = יוֹבֵל sehr fraglich. Die Trompete konnte in verschiedener Weise geblasen werden: entweder stiess man in das Horn, um einen kurzen lauten Ton hervorzurufen (תָּקַע) oder man entlockte ihm einen langgezogenen Ton (מָשַׁךְ), während הֵרִיעַ wohl mehr unserm „schmettern“, dem Blasen mit vibrirenden Lippen, entspricht. Die Trompete ist vorwiegend zum Geben der Lärmsignale gebraucht: im Krieg um das Heer zu sammeln Jdc 3 27 6 34 I Sam 13 3 Jes 18 3, um das Zeichen zum Angriff Job 39 24 f. oder zum Einhalten in der Verfolgung II Sam 2 28 18 16 oder zur

[1] Vgl. DELITZSCH, Psalmen[4], S. 27 Anm. 7.

Auflösung des Heeres und zur Heimkehr zu geben II Sam 20 1 22. Die Trompete wird auch geblasen, um eine drohende Gefahr anzukündigen Am 3 6 Hos 5 8 8 1 Jer 6 1 17 Ez 33 3 f. Neh 4 12 14 oder ein wichtiges Ereigniss, wie die Thronbesteigung, zu melden II Sam 15 10 I Reg 1 34 39 41 II Reg 9 13. Ferner sollte שׁוֹפַר היובל nach P benutzt werden, um den Anbruch des Jobeljahrs bekannt zu machen Lev 25 9; auch der 7. Neumond wurde durch das Blasen der Trompete ausgezeichnet Lev 23 24 Num 29 1. Sonst diente sie noch dazu das Jubelgeschrei des Volks zu verstärken, vgl. II Sam 6 15 Ps 47 6. Nach Jes 27 13 scheint es übrigens Trompeten von verschiedener Grösse gegeben zu haben. — Neben שׁוֹפָר erscheint Hos 5 8 חֲצֹצְרָה die Posaune, welche auch II Reg 11 14 als Instrument für Alarmsignale genannt wird, während sie II Reg 12 14 in näherer Beziehung zum Tempel steht. Ob und wie שׁוֹפָר und חֲצֹצְרָה sich in alter Zeit von einander unterschieden, lässt sich nicht ausmachen [1], Thatsache bleibt, dass sie in der nachexilischen Zeit unterschieden sind, und die חצצרה wesentlich als Instrument der Priester angesehen wurde vgl. II Reg 11 14 mit Num 10 9, und die Trompete (שׁוֹפָר) in den Hintergrund gedrängt hat. Daher fügt der Chronist, welcher die חצצרות besonders häufig erwähnt, diese da hinzu, wo sie in der entsprechenden Erzählung der Samuelisbücher fehlen, vgl. I Chr 15 28 II Sam 6 15 oder setzt sie an die Stelle zu seiner Zeit weniger bekannter Instrumente I Chr 13 8 II Sam 6 5. Gewöhnlich wurde die Posaune allein geblasen und im Ganzen kamen im täglichen Gottesdienst mindestens 21, höchstens 48 Posaunenstösse vor; bisweilen wurde aber die Posaune auch mit den anderen Instrumenten geblasen II Chr 5 12 f. Aus Jos. ant. 3 12 6 wissen wir, dass die Posaunen fast eine Elle lang waren, mit grader dünner Röhre und glockenförmigem Mundstück; Abbildungen derselben befinden sich auf dem Triumphbogen des Titus und auf zahlreichen jüdischen Münzen [2] (Fig. 60).

2. Der Tanz war seit alter Zeit bei den Israeliten ein beliebtes Vergnügen, besonders der Jungfrauen und Frauen, namentlich führten

[1] Diestel, vgl. BL. IV S. 263 ist der Meinung, dass ursprünglich שׁוֹפָר und חֲצֹצְרָה identisch waren, erst nach dem Exil sind es verschiedene Instrumente. Als man nämlich den Tempelcultus restituirte, machte man Posaunen von Silber und Erz, welche ausschliesslich von Priestern geblasen werden sollten und wählte dafür das ältere mehr onomatopoëtische Wort חצצרה, vgl. Credner, Joel, S. 164 ff.

[2] Reland de spoliis templi Hierosolymitani, Utr 1716 p. 184 sequ.

dieselben bei festlichen Veranlassungen, z. B. bei Siegesfesten oder zur Begrüssung heimkehrender Krieger, vgl. Ex 15 20 Jdc 11 34 I Sam 18 6, beim Herbstfest Jdc 21 21 oder bei gottesdienstlichen Feiern Ps 149 3 150 4 einen Reigentanz (מָחוֹל) auf. Aber auch Männer tanzten bisweilen wie David bei der feierlichen Einholung der Bundeslade, doch meistens geschah das nur von Leuten geringeren Standes II Sam 6 20. Das paarweise Tanzen beider Geschlechter war den Israeliten ganz fremd; auch geschah der Tanz der Israeliten, obwohl er Ausdruck freudiger Erregung war, nicht so sehr zum eigenen Vergnügen, als dass er vielmehr alle, welche zur Feier sich versammelt hatten, zu erfreuen bestimmt war[1]. Ueber die Art des Tanzes können wir aus dem A. T. wenig erschliessen; die verschiedenen Ausdrücke, welche für das Tanzen gebraucht werden: חָגַג und רָקַד hüpfen, springen, חוֹלֵל und כִּרְכֵּר sich winden, im Kreise drehen, שִׂחֵק scherzen, spielen, lassen erkennen, dass die Tänze offenbar aus kreisförmigen Bewegungen mit lebhaften Gesticulationen und Bewegungen bestanden, wobei die Frauen gewöhnlich die Handpauke schlugen. Ueber öffentliche Tänzerinnen bei den Israeliten fehlen uns im A. T. alle Nachrichten, selbst Jes 23 16 ist nur vom Gesange der Buhlerin die Rede.



Fig. 60. Trompeten auf einer Münze des Bar Kokba.

Kap. 6.

Schrift, Literatur und Wissenschaft.

§ 51. Entstehung des Alphabets.

Die Frage nach dem Ursprung des althebräischen Alphabets, welches die Israeliten wohl zweifellos von den Phöniciern überkommen haben, ist noch immer nicht mit vollständiger Sicherheit gelöst. Es stehen sich fünf verschiedene Auffassungen gegenüber:

1. Die verbreitetste ist die 1841 von J. Olshausen[2] vertretene,

[1] Wie das zum Theil noch heute im Orient der Fall ist, vgl. Wetzstein, Zeitschrift für Ethnologie 1873, S. 287 ff. u. ZDMG. 1868 S. 106; Delitzsch, Commentar zum Hohenliede, S. 162 ff.

[2] Kieler philolog. Studien 1841 S. 4 ff. Bekanntlich hat schon Tacitus den ägyptischen Ursprung des Alphabets behauptet, vgl. Annalen XI 14. Der Anschauung von Olshausen haben sich angeschlossen F. Lenormant, Introduction à un mémoire sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde

dass das Alphabet ägyptischen Ursprungs sei, eine Ansicht, welche freilich verschiedene Modifikationen zulässt. E. DE ROUGÉ[1] geht von der älteren hieratischen Schrift, MASPERO[2] von den hieratischen graffiti aus, weil eben das altphönicische Alphabet ein epigraphisches Alphabet ist, während die von E. DE ROUGÉ herangezogene hieratische Schrift die Cursivschrift des gewöhnlichen Lebens ist; HALÉVY[3] endlich greift auf die Hieroglyphenschrift zurück. Diesen seien direkt freilich nur zwölf oder dreizehn Zeichen entlehnt, die anderen aber seien durch hinzugefügte Unterscheidungsstriche gewonnen z. B. die alte Form für צ : 𐤑 lediglich durch einen auf der linken Seite des 𐤆 (= ז) angebrachten Strich und ebenso 𐤇 (= ח) aus 𐤄 (= ה) u. s. w. Aber so bestechend diese letztere Erscheinung auch sein mag, die von HALÉVY behauptete Aehnlichkeit zwischen den von ihm herausgestellten Hieroglyphen und dem altphönicischen Alphabet ist, wie die von PHIL. BERGER gemachte Nebeneinanderstellung zeigt[4], eine ausserordentlich geringe, und was DE LAGARDE[5] gegen DE ROUGÉ schreibt, gilt mit noch viel grösserem Rechte gegen HALÉVY: „wenn man weglässt, was nicht passt und zusetzt, was man bedarf, kann man allerdings leicht viel beweisen, nöthigenfalls sogar, dass das Bild eines Ochsen so aussieht wie das eines Adlers, das eines Hauses wie das eines Reihers u. dgl. m.“ DE ROUGÉ gewann seine Resultate durch Vergleichung der hieratischen Schrift mit dem phönicischen Alphabet der Ešmunazar-Inschrift, wir könnten dabei nicht stehen bleiben, sondern müssten die Mesainschrift bezw. die Erzfragmente der cyprischen Inschrift vgl. BERGER

Paris 1866 und Essai sur la propagation de l'alphabet phénicien dans l'ancien monde 1872, eine durchaus unzuverlässige Arbeit, vgl. HERMES, VII 235 ff., Rhein. Museum 1876 S. 273 ff., F. J. LAUTH, Ueber den ägyptischen Ursprung unserer Buchstaben (Sitzungsber. der Münchener Akademie 1867 II), G. EBERS, Aegypten und die Bücher Moses S. 147, H. BRUGSCH, Ueber Bildung und Entwicklung der Schrift, Berlin 1868, SCHRADER-DE WETTE, Einleitung in's A. T. 1869, STADE, hebr. Grammatik 1879, S. 23 ff., SCHOTTMANN, HbA. S. 1429 ff. — Ueber den Ursprung des semitischen Alphabets, vgl. Js. TAYLOR, The Alphabet, London 1883 I und M. PH. BERGER, histoire de l'écriture dans l'antiquité, Paris 1891.

[1] E. DE ROUGÉ, mémoire sur l'origine de l'alphabet phénicien, herausgegeben von J. DE ROUGÉ, Paris 1874.

[2] MASPERO, Gesch. der morgenländischen Völker im Alterthum. Deutsche Ausgabe 1877.

[3] Mélanges, d'épigraphie sémitique, S. 168 ff.

[4] Vgl. M. PH. BERGER a. a. O. S. 119.

[5] DE LAGARDE, Symmicta, S. 115.

a. a. O. S. 123 heranziehen und durch diese Vergleichung der zeitlich am nächsten stehenden Schriften ergiebt sich nicht zunehmende, sondern vielmehr abnehmende Aehnlichkeit. Zudem wäre es schwer vorstellbar, dass der oder die Entlehner, welche Aegypten gut kennen mussten, für dieses lange Zeit nur zu epigraphischen Zwecken verwandte Alphabet sich nicht an die Fractur- sondern an die Cursivschrift der Aegypter sollten angeschlossen haben, ein Einwand, der Maspero veranlasst hat, auf die hieratischen graffiti zurückzugehen. Endlich bleibt als gewichtiges Bedenken gegen eine derartige Entlehnung von Aegypten überhaupt die Thatsache, dass dem Aegyptischen eine Reihe von Lauten fehlen, welche die Semiten haben. de Lagarde[1] hat auf neun Zeichen aufmerksam gemacht und die Forderung aufgestellt, dass die Anhänger de Rougé's u. s. w. nachweisen, nicht, dass die Aegypter eine feststehende, auf Uebereinkommen beruhende Umschreibung für diese semitischen Laute in ihrer Sprache hatten, sondern dass diese Laute in der Sprache der alten Aegypter selbst in ächt und ursprünglich ägyptischen Worten vorhanden gewesen sind. Erst wenn dies erhärtet sei, werde man glauben, dass sie im ägyptischen Alphabete vorhanden gewesen seien. Man hat zwar diesen Einwand durch die Aunahme[2] zu beseitigen gesucht, dass eine Uebertragung überflüssiger Zeichen auf solche Laute erfolgt sei, wie ja in ähnlicher Weise α ε η ι ο durch א ה ח י ע bezeichnet seien, aber ganz wird durch eine derartige Möglichkeit die eben hervorgehobene Schwierigkeit schon um desswillen nicht beseitigt, weil die Aehnlichkeit der althebräischen bezw. phönicischen Zeichen für die dem Aegyptischen fehlenden semitischen Laute mit hieratischen Zeichen keineswegs einleuchtet. Es kommt endlich noch die Schwierigkeit dazu, von dieser Annahme aus die Buchstabennamen zu erklären.

2. Eine andere Vermuthung über den Ursprung des semitischen Alphabets hat in neuerer Zeit W. Deecke[3] geltend gemacht. Er sucht nämlich nachzuweisen, dass das semitische Alphabet aus der neuassyrischen Keilschrift herzuleiten sei. Er sieht sich dabei zur Annahme von Formen gedrängt, welche zwischen den assyrischen und altsemitischen liegen, thatsächlich aber sich nirgends finden. Auch könnte man nur an die altbabylonische, nicht aber neuassyrische Schrift denken, wie Stade mit Recht hervorhebt.

[1] Vgl. a. a. O. S. 113 f.

[2] Stade, Grammatik, S. 25 Nr. 5.

[3] ZDMG. XXXI S. 107 ff.

Gegen einen solchen Ursprung erheben sich nun aber schwere Bedenken. 1) Die assyrisch-babylonische Keilschrift ist auf dem Uebergang von der ideographischen zur syllabaren Schrift, während den zur Lautschrift erst die Perser gemacht haben. 2) Dementsprechend haben die in der Nähe der Assyrier und Babylonier wohnenden Völker wie die Hamathener wahrscheinlich eine Art Bilderschrift, keine Buchstabenschrift, während alle in der Nähe von Aegypten wohnenden Semiten Buchstabenschrift haben. 3) Die altpersische Schrift, welche sicher aus der assyrisch-babylonischen hervorgegangen ist, lässt diesen Ursprung in ganz anderer Weise erkennen, als das bei der semitischen Schrift der Fall wäre und endlich 4) standen die semitischen Völker ja auch in einem ganz anderen Verkehr mit Aegypten als mit den Euphrat- und Tigrisländern[1].

3. Noch weniger Wahrscheinlichkeit hat die Hypothese M. A. Levy's u. A. für sich, wonach die semitische Schrift aus einer in Babylonien erfundenen Strichelschrift, welche die einzelnen Laute durch Gruppirung bestimmter Striche bezeichnet haben soll, entstanden sei[2]. Mit Recht bemerkt Stade dem gegenüber, dass der Gedanke, die Worte durch ihre einzelnen consonantischen Laute zu bezeichnen, ein so feiner und hoher ist, dass er sich nur in Anknüpfung an ein unvollkommeneres System begreift; vollends kann davon keine Rede sein, dass jene Erfinder die Laute nach physiologischen Gesetzen geschrieben haben, wie Levy meint. Was aber die Hauptsache ist: jene Strichelschrift ist lediglich eine Erfindung der Gelehrten, deren Existenz sich nicht nachweisen lässt.

4. Ed. Meyer hat in seiner Geschichte des Orients I S. 237 die Vermuthung aufgestellt, dass das hebräische Alphabet von der hethitischen Schrift abhängig sei. Diese Inschriften sind seit 1872 uns überhaupt erst bekannt und man fängt eben erst an, die ersten sicheren Schritte zur Entzifferung zu thun. Nach der zuletzt von Jensen mit aller Bestimmtheit ausgesprochenen Vermuthung, dass wir es nicht mit einer semitischen Sprache zu thun haben[3], ist die Wahrscheinlichkeit für diese Hypothese Ed. Meyer's nicht gewachsen.

5. Noch andere endlich, wie de Lagarde, behaupten, dass die

---

[1] Stade a. a. O. S. 24 Nr. 3.

[2] M. A. Levy, phönic. Studien, Heft I, Breslau 1856 S. 47 ff. H. Wuttke, ZDMG. XI 75 f. und Entstehung der Schrift, Leipzig 1872 S. 717 ff.

[3] Vgl. P. Jensen, The solution of the Hittite Question in The Sunday School Times, March 25 and April 1 1893.

althebräische bezw. phönicische Schrift vielmehr auf semitischem Boden entstanden sei. Diese Ansicht findet ihre Stütze in der Thatsache, dass von den 22 Buchstaben des Alphabets mindestens 13 sich als die freilich rohe Abbildung des Gegenstandes erkennen lassen, den der Name des Buchstabens nennt. Der Erfinder zeichnete z. B. einen Ochsenstecken und wählte das Bild als Bezeichnung für ל, weil er so am schnellsten an den Anlaut des Wortes למד erinnert wurde, ähnlich ist es mit ע u. s. w. Angesichts dieser Thatsache kann keine Rede davon sein, dass die Namen der Buchstaben nur künstliche Erklärungen seien, die an zufällige Aehnlichkeiten anknüpfen, analog den Bildern, die in unseren a-b-c-Büchern den Buchstaben beigefügt werden (Ph. Berger). Ist das aber so, dann ist damit auch die Frage nach der Heimath des altphönicischen Alphabets entschieden: es kann nur auf semitischem Boden entstanden sein nnd von einer Verwandtschaft mit Aegypten kann nur in soweit die Rede sein, als das Princip, nach dem dies Alphabet gebildet ist, vielleicht der Hieroglyphenschrift entlehnt ist, vgl. ThLZ. XVII S. 489 ff.

Die Zeit der Entstehung wird sich nur ungefähr angeben lassen: wir werden schwerlich viel fehlgreifen, wenn wir etwa den Ausgang des 14. Jahrhunderts als die Entstehungszeit ansehen, denn bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts correspondirten die ägyptischen Vasallen in Syrien und Palästina, wie die Funde von Tell el-Amarna[1] beweisen, mit den Pharaonen in Keilschrift, was sich kaum erklären würde, wenn die phönicische Lautschrift damals schon vorhanden gewesen wäre.

Ueber die Anordnung des hebräischen Alphabets haben wir zwar erst aus verhältnissmässig später Zeit Nachricht durch die sogen. akrostichischen Dichtungen Threni 1—4 Ps. 9 10 25 34 37 111 112 119 145 Prov 31 $_{10-31}$, aber aus dem sogen. Atbaš d. h. jener Räthselschrift, bei der man in einem Worte statt des ersten Buchstabens des Alphabets den letzten, statt des zweiten den vorletzten einsetzte, wissen wir, dass diese Anordnung schon alt sein muss, vgl. Jer 25 $_{26}$ Jer 51 $_{41}$; ebenso beweisen das die Zahlzeichen der Griechen ($\alpha = 1$, $\iota = 10$, $\rho = 100$). Völlig anders war die Anordnung bei den Aethiopen, deren Alphabet aus 2 Reihen von 11 Buchstaben bestand und zwar stand die zweite Hälfte (כ bis ת) voran, vgl. Dillmann, Aethiop. Grammatik, S. 14 ff.

[1] Vgl. H. Winckler, Der Thontafelfund von Tell el-Amarna, Berlin 1889/90, H. Zimmern in ZDPV. XIII 133 ff.

§ 52. Geschichte der hebräischen Schrift.

Die Israeliten haben sich nicht von Anfang an derselben Buchstaben bedient, welche wir in den alten hebräischen Handschriften finden und welche das Muster für die Buchstaben unseres Druckes geworden sind, vielmehr gehörte die alte Schrift dem kanaanäischen oder westlichen, die spätere sogen. Quadratschrift dem aramäischen oder östlichen Typus der nordsemitischen Schrift zu.

1. Das älteste Denkmal des kanaanäischen oder westlichen Typus ist wahrscheinlich die 1868 von dem deutschen Missionar F. H. Klein in den Ruinen von Dibon gefundene Inschrift des moabitischen Königs Mesa[1] aus dem 9. Jahrhundert (vgl. 2 Reg 3 4 ff.). Damit gleichaltrig oder vielleicht noch älter ist die 1876 auf Cypern gefundene Erzinschrift, welche dem Baal-Lebanon von einem Manne gewidmet ist, der sich „Diener des Hiram, des Königs der Sidonier" nennt[2]. Mit den Zügen dieser cyprischen und der vorher erwähnten Mesa-Inschrift sind im Wesentlichen identisch die Züge der 1880 von Schick entdeckten Siloahinschrift, der ältesten specifisch-israelitischen Inschrift, welche wahrscheinlich der Zeit der Hiskia zugehört[3]. Eine Weiterbildung dieser Züge liegt in jener Schrift vor, welche sich auf zwanzig bis jetzt gefundenen althebräischen Siegelsteinen findet[4]; hier begegnet uns schon das gestrichene Daleth 𐤃, welches die Mesainschrift nocht nicht, wohl aber die phönicischen Inschriften bieten, dagegen haben diese Gemmen noch ältere der Mesaschrift verwandte Formen für י 𐤉, ל 𐤋 u. ש 𐤔, welche in der phönicischen Schrift, die am charakteristischsten in der Sarkophaginschrift Ešmunazars, etwa aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, vorliegt[5], sich meist nicht mehr so finden. Dieser Schrift der alt-

[1] Vgl. Th. Nöldeke, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Kiel 1870; C. Schlottmann, Die Siegessäule Mesas, Hallo 1870; R. Smend und A. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa v. Moab, Freib. 1886; ZDMG. XXIV 253 ff. 438 ff. 645 ff. XXV 463 ff. JdTh., 1871 S. 217 ff.

[2] Corpus inscriptionum Semitic. I 1 Nr. 5 S. 22 ff.; vgl. Berger a. a. O. S. 122 ff.; Taylor a. a. O. I S. 213 f.

[3] Vgl. A. Socin in ZDPV. III 54 f.; E. Kautzsch, ZDPV. IV 102 ff. 260 ff. V 205 ff., H. Guthe ZDPV. IV 250 ff. ZDMG XXXV. 725 ff.

[4] W. Gesenius, Scripturae linguaeque Phoeniciae monumenta, Lips. 1837, tab. 31 Nr. LVII.; E. Roediger, ZDMG. III 243 f. 347, de Vogüé Mélanges d'archéologie orientale, Paris 1868 S. 131 ff.; Revue archéologique 1846 S. 99, M. A. Levy, Siegel und Gemmen mit aramäischen, phönicischen, althebräischen ... Inschriften, Breslau 1869.

[5] Schlottmann, die Inschrift Eschmunazars, Königs der Sidonier, Halle 1868;

Alphabete älterer semitischer Schriftarten.

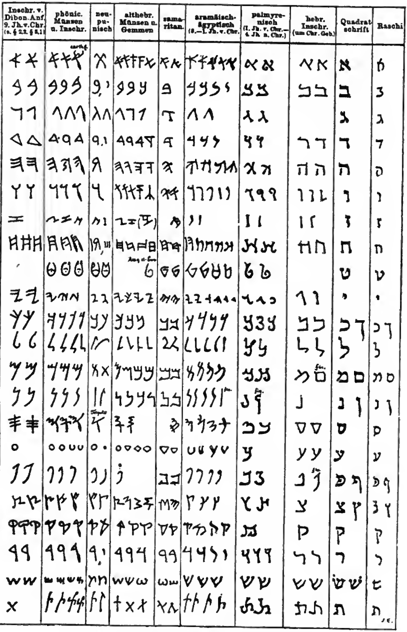


Fig. 61. Alphabete älterer semitischer Schriftarten.

hebräischen Siegel, welche etwa dem 8.—9. Jahrhundert angehören, mit nur geringen Abweichungen haben sich die Juden Jahrhunderte hindurch bedient; findet sich doch noch im Wesentlichen die gleiche Schrift auf den jüdischen Münzen bis zum Aufstand des Bar Kokba, 135 n. Chr.[1], nur allmählich kamen jüngere Formen namentlich für צ und ק auf. Die Schrift der Samaritaner[2] ist „nichts als eine jüngere kalligraphische Umbildung der althebräischen Schrift" und wird von ihnen selbst als die alte hebräische bezeichnet.

2. Die ältesten uns erhaltenen Denkmale der aramäischen oder östlichen Entwicklung der nordsemitischen Schrift sind uns durch die Ausgrabungen von Singirli bekannt geworden[3] und zwar sind diese Inschriften im Unterschied von der Mesa- und Siloahinschrift reliefartig hervortretend gemeisselt. Die ohne Zweifel älteste Inschrift ist die des Panammu von Jaidî, welche sich auf einer Basaltstatue, welche den Gott Hadad darstellt, befindet. Die zweite ist die des Bar Rekub, welche er seinem Vater Panammu von Samial errichtet hat, sie befindet sich auf einem leider schon in alter Zeit ziemlich stark zerstörten Basaltblock. Wahrscheinlich ist dieser Panammu identisch mit jenem Panammu dem Samialäer, welcher unter den tributären Fürsten Tiglat pilesers erwähnt wird, die Inschrift gehörte also dem 8. Jahrhundert an, was auch insofern stimmt, als die Buchstaben einen etwas jüngeren Typus der Mesa- und Cyprischen Inschrift repräsentiren[4]. Jene vorher erwähnte erste Inschrift dagegen setzt man als älter an, weil ז, ק u. ג hier eine ältere Gestalt haben, nämlich dieselbe wie auf der Mesainschrift[5]. Allmählich vollzog sich eine Umgestaltung, insofern man einerseits die eckigen Formen abzurunden und andrerseits die geschlossenen Köpfe zu öffnen suchte, einzelne Formen werden auch einfachere, als sie bisher waren. Diese Veränderungen vollziehen sich nicht an allen Buchstaben mit einem Male, sondern allmählich, so dass auf der-

---

S. J. Kaempf, Phönicische Epigraphik, die Grabschrift Eschmunazars, Prag 1874. Vgl. überhaupt über die phönic. Inschriften Corpus Semiticarum ab Academia inscriptionum et litterarum humaniorum conditum atque digestum. Pars prima inscriptiones Phoenicias continens, Paris 1881 ff.

[1] F. de Saulcy, recherches sur la numismatique Judaique, Paris 1854. Numismatique de la terre sainte, Paris 1874, M. A. Levy, Gesch. der jüdischen Münzen, Leipzig 1862, F. W. Madden, Coins of the Jews, London 1881.

[2] Vgl. ZDMG. XIII S. 275 XVIII S. 582.

[3] Vgl. Mittheilungen der Königl. Museen zu Berlin, Heft XI 1893.

[4] Vgl. das Nähere in Mittheilungen d. K. Museen, Heft XI S. 81 f.

[5] Ebenda S. 64.

selben Inschrift Buchstaben mit geschlossenem und geöffnetem Kopfe sich finden. Derartige Veränderungen zeigen jene Thontafeln mit Verträgen in Keilschrift und aramäischen Buchstaben[1] und die von Euting in Teimâ gefundene aramäische Inschrift, wahrscheinlich aus der Zeit vor 500[2]; in der letzteren finden sich schon die geöffneten Köpfe für Bet, Dalet, Reš, ʿAjin, dagegen noch die ältere Form für Jod, welche auf den cilicischen Münzen[3] des 4. Jahrhunderts durch eine vereinfachte verdrängt ist. Noch aufgelöstere und rundere Formen zeigt die Schrift des Steines von Carpentras und die auf den Papyrusrollen, welche Aramäer in Aegypten geschrieben haben[4], hier treten uns auch schon Finalbuchstaben entgegen, ja einzelne Buchstaben wie א, ק, ש haben fast völlig die Form der Quadratschrift. Dieser nähern sich noch mehr die nabatäischen und palmyrenischen Inschriften[5], nur dass hier viele Ligaturen eingetreten sind. Die Züge der Quadratschrift finden wir anf einer zn Arak el-Emir bei den Ruinen des Palastes des Hyrkan entdeckten Inschrift[6], die vielleicht aus dem Jahr 176 v. Chr. stammt. Vollkommen ausgeprägt ist der Charakter der Quadratschrift in Inschriften, welche in der Nähe von Jerusalem aufgefunden sind: die älteste davon die der בְּנֵי חזיר auf dem sogen. Grabe des heiligen Jakobus, vielleicht aus dem 1. Jahrhundert v. Chr.[7], eine andere aus dem 1. Jahrhundert nach Chr. auf einem Sarkophag in dem berühmten

[1] The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, III p. 46; E. Norris in Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain et Ireland, XVI p. 215 ff.; H. Rawlinson, ibidem New series, I S. 187 ff.; Layard, Ninive and Babylon, S. 600 ff.; M. A. Levy, Phönicische Studien Heft II, Breslau 1857 S. 21 ff.; Siegel und Gemmen S. 4 ff.; de Vogüé in Revue archéologique 1862 S. 30 ff.; 1864 S. 204 f. 1868 S. 470 ff.; Journal Asiatique, VIe série X S. 170 ff.

[2] Th. Nöldeke in Sitzungsberichten der Berliner Akademie, 1884 S. 813 ff.

[3] H. de Luynes, Essai sur la Numismatiqne des Satrapies et de la Phénicie sons les rois Achaeménides, Paris 1846, 2 Bde.; Otto Blau, de nummis Aramaeo-Persicis, Lips. 1855.

[4] M. de Vogüé, Syrie centrale, Paris 1868 S. 125 ff.; Bargès, Papyrus ég. aram. dn Lonvre, Paris 1862.

[5] M. de Vogüé Syrie centrale S. 1 ff. n. Revue archéologiqne 1864 pl. X. XI; M. A. Levy in ZDMG. XVIII S. 630 ff.; A. Merx, ibid. XXII S. 674 ff.; Th. Nöldeke, ibid. XIX S. 637 ff.

[6] M. de Vogüé in Revue archéologique 1864 S. 205; de Saulcy, ibid. J. Derenbourg in Journal Asiatique, VIe série X S. 188 ff.; Th. Nöldeke in ZDMG. XIX S. 640.

[7] de Vogüé, Revue archéologiqne 1864 S. 208 ff. 1865 S. 319 ff.; de Saulcy. ibid. S. 137 ff.

Grabmal der jüdischen Königin Helena von Adiabene, und auf einer der beiden Synagogeninschriften von Kefr Birʿim, nach Renan aus dem Ende des 2., Anfang des 3. Jahrhunderts[1], wo übrigens das Jod ebenso wie auf der der בְּנֵי חזיר ziemliche Länge hat, während es auf dem ägyptisch-aramäischen Papyrus viel kleiner ist, eine Thatsache, welche auf eine gewisse Verschiedenheit der Kalligraphie führt. Endlich kommen für die Geschichte der Quadratschrift noch die Inschriften der Grabsteine von Aden aus den Jahren 717—718 und 916—917 n. Chr. in Betracht[2].

Aus dieser Darlegung ergiebt sich, dass die Verdrängung der althebräischen Schrift ganz allmählich erfolgte. Die Tradition der Juden, dass Esra die Quadratschrift (כְּתָב מְרֻבָּע), welche er aus Babylonien mitgebracht haben soll (daher auch כְּתָב אַשּׁוּרִי), eingeführt habe, ist nicht stichhaltig, vielmehr muss das Eindringen des aramäischen Schriftcharakters später erfolgt sein, weil noch die Samaritaner den althebräischen hatten. Hätte Esra in der That schon diesen Schritt gethan, so wäre es völlig unbegreiflich, wie noch Jahrhunderte hindurch sich die Kenntniss und der Gebrauch des althebräischen Schriftcharakters, wie die jüdischen Münzen zeigen, hätte behaupten können. Im Handel und Wandel wird zunächst sich der Umschwung vollzogen haben und erst zuletzt, nachdem die alten Schriftcharaktere fast ganz geschwunden waren, wird man sich entschlossen haben, die Umschreibung vorzunehmen[3].

So wenig sich diese Zeit der Umschreibung genau bestimmen lässt, ebenso wenig die Zeit, in welcher die Israeliten sich die althebräische Schrift angeeignet haben und in der sie bei ihnen zur Ausbildung gekommen ist. Nach israelitischer Tradition hat schon Mose geschrieben Ex 17 $_{14}$ 24 $_{4}$ Num 33 $_{2}$, die Israeliten müssten also die Schreibkunst aus Aegypten mitgebracht haben, da die Zeit ihres Nomadenlebens in der Wüste kaum zur Aneignung der Schrift geeignet war. Erwägen wir die Thatsache, dass das althebräische Alphabet sich durchaus mit dem altphönicischen deckt, dass die Moabiter genau dieselben Buchstaben hatten wie die Israeliten, dass die Kanaaniter in Bezug auf viele Dinge die Lehrmeister der Israe-

[1] Vgl. Journal Asiatique 1864 IV 531 ff. 1865 VI 561 ff.

[2] M. A. Levy in ZDMG. XXI S. 157 ff. Vgl. übrigens die ausgezeichnete Schrifttafel von J. Euting zu D. Chwolson Corpus inscriptionum semiticarum, St. Petersburg 1882.

[3] Anders freilich Schlottmann in HbA. S. 1416 ff. und Strack in RE.[2] XIII S. 693.

liten gewesen sind, so liegt die Vermuthnng nahe, dass die Israeliten erst von diesen die Schreibkunst gelernt haben. Jedenfalls hat sie nur langsam und allmählich bei den Israeliten sich entwickelt, in der älteren Zeit ist der Schriftgebrauch ein beschränkter und wohl in engerem Kreise gepflegter, vgl. die ספרים II Sam 8 17 20 25 II Reg 12 11, hören wir doch von keinem der älteren Propheten, dass er geschrieben. Erst mit dem 9. Jahrhundert wird der Schriftgebrauch mehr verbreitet, schreibt doch ein Amos, der hinter der Heerde weg zum Propheten berufen wird, und in der nachexilischen späteren Zeit muss es sehr häufig gewesen sein, denn Koheleth klagt über die Schreibseligkeit seiner Zeit Koh 12 12. Weit verbreiteter war jedenfalls die Fähigkeit zu Lesen schon in älterer Zeit nnd auch ausserhalb Israels, wie das die Mesainschrift beweist; in dem Jerusalem des 8. Jahrhunderts und wohl schon ein Jahrhnndert früher muss das Lesen sehr häufig gewesen sein Jes 8 1, vgl. Hab 2 2, wenn auch nicht jeder ausnahmslos es konnte Jes 29 12. Nnr unter dieser Voraussetzung ist es begreiflich, dass man seit dem 9. Jahrhnndert sich daran machte, die Volkssagen, Rechtssatzungen u. s. w. niederzuschreiben. Als Material, auf das die Israeliten schrieben, werden Steine erwähnt: so sind die 10 Grundgesetze auf zwei Steintafeln geschrieben Ex 24 12 31 18 32 15 f., vgl. Dt 27 8 Jos 8 32 Job 19 24, aber auch Holztafeln bezw. -stäbe werden erwähnt Num 17 17 Ez 37 16. Eine derartige zum Schreiben geglättete Tafel ist גליון Jes 8 1, ohne dass freilich aus dem Zusammenhang zu erkennen ist, ob an Stein- oder Holz zu denken ist. Broncetafeln können, weil eine ziemlich entwickelte Technik voraussetzend, erst in verhältnissmässig später Zeit gebraucht sein, vgl. I Makk 8 22. Nach Ez 4 1 scheint man auch bei den Israeliten dünne Thontafeln benutzt zu haben: man trocknete sie erst nach dem Eingraben der Zeichen, auch die Funde von Tell el-Amarna beweisen, dass diese Sitte in alter Zeit in Palästina üblich war. Ohne Zweifel müssen die Israeliten aber auch Thierfelle und Papyrus beschrieben haben: darauf führt der öfters gebrauchte Ausdruck מגלת ספר, vgl. Jer 36 6 14 20 ff. Ps 40 8; aber anch versiegelte Briefe (ספר), wie sie II Sam 11 14 Jes 29 11 genannt oder voransgesetzt werden. Freilich wird Papyrus im A. T. nicht erwähnt, aber bei der engen Beziehnng zwischen Palästina und Aegypten und der Thatsache, dass die Phönicier Papyrus zweifellos benutzt haben, ist auch für die Israeliten nicht daran zu zweifeln, vgl. LXX zu Jer 36 1 ff. Ebenso wenig lässt sich aber mit triftigen Gründen der Gebrauch

der Felle bestreiten[1], die nach Herod 5 58 von den alten Joniern und „vielen Barbaren" seiner Zeit benutzt sind. Freilich sind diese Felle nicht mit dem Pergament II Tim 4 13 zu verwechseln, welches nach PLINIUS (13 21) unter EUMENES zu Pergamon erfunden ist, weil Ptolemäus die Ausfuhr des Papyrus verbinderte, um Pergamon die Sammlung einer Bibliothek zu erschweren. Es wurde viel von den Juden benutzt, namentlich für die heiligen Bücher, doch gab es gewisse Vorschriften für die Auswahl gerade zu diesem Zwecke bestimmter Häute[2].

Zum Schreiben (כָּתַב) benutzte man bei hartem Material den Griffel (חֶרֶט Jes 8 1 Ex 32 4 oder עֵט בַּרְזֶל Jer 17 1 Job 19 24), mit dem man die Buchstaben in den Stein bezw. Thon einritzte oder eingrub (חָקַק, חָרַשׁ, חָרַת). Ob wirklich Job 19 24 davon redet, dass die mit dem eisernen Griffel in den Stein eingetragenen Buchstaben mit Blei ausgegossen wurden, ist sehr zweifelhaft, da wir kein einziges Zeugniss einer solchen Sitte aus dem Alterthum haben; wahrscheinlicher ist bei עֹפֶרֶת doch wohl an bleierne Platten zu denken, deren Gebrauch uns auch sonst bezeugt ist[3]. Da עֵט sich sonst ohne den Zusatz בַּרְזֶל findet und den Griffel des raschen Schreibers bezeichnet, so ist עֵט gewiss allgemeine Bezeichnung für Griffel, auch Rohrfeder Jer 8 8 Ps 45 2, heutigem arabischen Ḳalam entsprechend, den der Schreiber, wie noch jetzt im Orient, nebst seinem Schreibzeug (קֶסֶת הַסּוֹפֵר) am Gürtel zu tragen pflegte Ez 9 2 f. 11; auch ein besonderes Schreibermesser (תַּעַר הַסֹּפֵר) zum Zurechtschneiden der Rohrspitze und zum Zerschneiden des Schreibmaterials führte er bei sich Jer 36 23. In dem Tintenfass war wahrscheinlich auch Wolle oder Baumwolle, da man den Ḳalam nicht eintaucht, sondern nur anfeuchtet. Die Tinte (דְּיוֹ[4] Jer 36 18 = μέλαν II Kor 3 3 II Joh 12 III Joh 13) bestand wohl aus dunkler bezw. schwarzer Farbe, wie bei Griechen und Römern, die sie aus Russ bereiteten.

§ 53. Literatur.

Die ältesten Bestandtheile der israelitischen Literatur scheinen Lieder zu sein, unter denen das Deboralied Jdc 5 die erste Stelle

[1] Vgl. HbA. S. 1417.

[2] Vgl. Traktat Sopherim und im Talmud Schabbat f. 79 b, Menaḥot f. 31 b 32.

[3] Die laminae plumbi, tabulae plumbeae, vgl. Pausanias 9 31 4, Plin. hist. nat. 13 21 Tacitus annal. 2 69 Jos c. Ap. 1 34.

[4] Vgl. DE LAGARDE, gesammelte Abhandlungen 216 21 22 u. Anm. 1.

einnimmt. Es konnte nicht anders sein, als dass die Zeit der Heldenkämpfe Israels mit den Kanaanitern im Liede ihren Ausdruck fand, das zunächt längere Zeit von Mund zu Mund fortgepflanzt, dann aber auch schriftlich festgehalten wurde. Wir wissen von solchen im Volke umlaufenden Liederbüchern wie dem „Buche der Kriege Jahves“ (סֵפֶר מִלְחֲמֹות י׳) Num 21 14 und dem „Buche der Braven“ (סֵפֶר הַיָּשָׁר) II Sam 1 18. Auch unser Psalter lässt erkennen, dass vor ihm eine ganze Reihe von Liedersammlungen im Umlauf waren, die ganz oder theilweise schliesslich zu unserem Psalter zusammengewachsen sind. Vgl. das oben über die Poesie Dargelegte.

Die historische Literatur geht wohl von Geschlechtsregistern und Familienlisten aus, welche durch allerlei Bemerkungen historischer Art erweitert wurden. Einen weiteren Schritt bezeichnen die seit der Königszeit nns entgegentretenden Reichsannalen, welche nach gewöhnlicher Annahme der מַזְכִּיר zu verfassen hatte, doch vgl. S. 308 Anm. 1, und aus denen dann das סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי וגו׳ I Reg 14 19 29 15 7 23 31 u. ö. hervorgieng, welches der Verf. unserer Königsbücher benutzte. Diese Reichsannalen enthielten alles, was an politischen Begebenheiten, Einrichtungen eines Königs u. s. w. zu berichten war; wer sich über solche Dinge genau unterrichten will, wird von dem Verf. unseres Königsbnchs auf diese Quelle verwiesen. Neben diesen Aufzeichnungen mit officiellem Charakter gab es andere privater Natur, in denen die Vergangenheit, besonders auch der vorköniglichen Zeit, vom nationalen Standpunkte aus dargestellt war. Zu der in unsern historischen Büchern vorliegenden Geschichtsschreibung kam es erst unter dem Einfluss der Propheten: es sind Schriften mit religiöser Tendenz, die Verfasser versuchten es, ihr Volk zur Treue und zum Glauben an Jahve zu erziehen, indem sie Jahves Wirken in der Vergangenheit, sowohl durch die Propheten als in den Ereignissen von Glück und Unglück zur Darstellung bringen. Bisweilen dreht sich das ganze Interesse, wie in der Chronik, auch lediglich um die Geschichte des Cultus, d. h. des jerusalemischen Tempels. Diese unsere Geschichtsbücher von Genesis bis II Regum sind aber nicht Werke aus Einem Guss, sondern aus verschiedenen den Verfassern vorliegenden älteren Geschichtswerken zusammengearbeitet: was der spätere Geschichtsschreiber in älteren Quellen für seine bestimmten Zwecke brauchbar fand, das nahm er, oft zum Theil wörtlich, in sein Werk auf. Oefter wurden auch vorhandene Werke nach bestimmten Gesichtspunkten überarbeitet: so wissen wir von deuteronomischen, aber anch priesterlichen Redactionen,

denen unsere Geschichtswerke unterworfen waren (das Nähere siehe in den Einleitungen zum A. T.). Dieser theologische Pragmatismus verschwindet im I Makkabäerbuch, in diesem an das Thatsächliche sich haltenden sehr ausführlichen Bericht steht das politisch-nationale Interesse im Mittelpunkt, die Darstellung ist nicht mehr von religiösen Gesichtspunkten beherrscht, unter deren Einfluss die Ereignisse bewusst oder unbewusst umgestaltet und Motive den handelnden Personen untergeschoben werden, die ihnen fremd waren, sondern es tritt uns hier eine der griechischen und römischen Geschichtsschreibung verwandte Art entgegen, welche die Ereignisse selbst zu Wort kommen lässt.

Zur prophetischen Literatur kam es erst im 9. bezw. 8. Jahrhundert und wahrscheinlich ist die Prophetie des Amos die älteste uns jetzt erhaltene. Propheten wirkten ja freilich längst vorher in Israel und haben, wie Elias und Elisa, einen sehr entscheidenden Einfluss auf den Gang der Dinge ausgeübt, aber des geschriebenen Wortes haben sie sich nicht bedient. Mit dem Ende des 9. und Anfang des 8. Jahrhunderts tritt ein Umschwung in der Geschichte der Prophetie ein. Das Ungestüme und Gewaltige, welches diese alten Propheten kennzeichnet, schwindet, man erkannte, dass mit der Umgestaltung der äussern Verhältnisse, wie das die alten Propheten angestrebt hatten, oft recht wenig erreicht sei, es galt, innerlich eine Umgestaltung hervorzurufen. Dazu kam die Höhe der Entwicklung des literarischen Lebens: es gab Gesetzbücher und Sagenbücher, was lag näher, als dass die Propheten es versuchten, auch durch das geschriebene Wort zu wirken, das sich natürlich nicht mit dem gesprochenen deckte, sondern oft geraume Zeit später aufgezeichnet wurde und daher die Affecte im Augenblick der Rede u. s. w. nicht mehr treu wiedergiebt, auch oft unwillkürlich von den inzwischen eingetretenen Verhältnissen beeinflusst wird. Eigenthümlich ist es übrigens, dass die prophetische Literatur schon sehr schnell nach ihrem ersten Hervortreten ihren Höhepunkt erreicht, welchen das Buch des alten Jesaja bildet; namentlich die nachexilische Literatur bezeichnet hier, wie auch in der Geschichtsschreibung, einen merklichen Abstand. Nur auf einem Gebiet hat die spätere Literatur zum Theil Hervorragendes geleistet, das ist auf dem der Poesie und zwar vor allen Dingen in der religiösen Lyrik, denn es kann keinem Zweifel unterliegen, dass wir ausser den liturgischen Liedern auch eine Reihe trefflicher Psalmen aus dieser späteren Zeit haben. Auch das Buch Job, welches der exilischen oder nachexilischen Zeit zugehört, beweist, welche Kraft

in dieser Zeit lag. Ebenso gehört die Proverbienliteratur zum grössten Theil der nachexilischen Zeit an.

In der nachkanonischen Zeit haben die Juden theils in hebräischer bezw. aramäischer, theils in griechischer Sprache geschrieben; ein Theil dieser Literatur, soweit sie den Kampf des Volkes um seine religiösen und nationalen Güter behandelt oder ethisch-religiöser Art ist, ist in die griechisch-alexandrinische Uebersetzung aufgenommen. Leider sind die einst hebräisch bezw. aramäisch geschriebenen Bücher nur in der Uebersetzung uns erhalten. Diese Literatur ist für uns insofern von Bedeutung, weil wir den Einfluss des Hellenismus auf das Judenthum aus ihr erkennen.

§ 54. Wissenschaft.

Von besonderer Pflege der Wissenschaft in Israel konnte keine Rede sein, dazu fehlten nicht weniger als alle Vorbedingungen: sowohl die Lage und Eigenthümlichkeit des Landes wie die politischen Verhältnisse in beiden Reichen, endlich auch der religiöse Gegensatz, in welchem Israel sich je länger, je mehr zu allen andern Völkern wusste, verhinderten Ausbildung und Pflege der Wissenschaft, vgl. auch § 18 S. 103. Soweit überhaupt davon die Rede ist, kommt eigentlich nur die nachexilische Zeit in Betracht, und in ihr vor allem die Schriftgelehrten[1] (סֹפְרִים γραμματεῖς bezw. חֲכָמִים, wie die Mischna im Unterschied von den älteren autoritären סֹפְרִים die zeitgenössischen Gelehrten nennt).

1. Als Jerusalem und der Tempel gefallen und das Volk selbst im Exil war, als damit die Möglichkeit der Opfer wie überhaupt des gesammten Cultus geschwunden war, bildete sich im Exil der Kreis der Schriftgelehrten, welche das Gesetz bezw. die bisherige heilige Praxis zum Gegenstand des Studiums machten mit dem Bestreben, durch diese Fixirung des Gesetzes eine feste Grundlage zu schaffen für den Neubau des Reiches, das nach der Rückkehr aus Schutt und Trümmern erstehen sollte. Das alte Reich war ein Gegenstand des göttlichen Zornes gewesen, weil Israel dem Willen Jahves und seinen Propheten widerstrebt hatte, jetzt kam es darauf an, diesen Willen Jahves zur maassgebenden Norm zu machen d. h. mit anderen

---

[1] Vgl. Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer 1878 S. 12ff.; Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 2. Aufl., Bd. II 1886 S. 254ff.; Klöpper, BL. V S. 247ff.; Strack, RE.[2] XIII S. 696ff.; Hamburger Realencyclopädie für Bibel und Talmud, Abth. II 1883 unter „Gelehrten, Sopherim" u. s. w.

Worten: ihr Bestreben war, nachdem einmal der Wille Jahves im Gesetz codificirt vorlag, darauf gerichtet, dies Gesetz zur alles beherrschenden Macht zu machen. Damit war von selbst eine fortdauernde Nachbesserung und Ergänzung des geschriebenen Gesetzes gegeben. Desshalb war die erste und vornehmste Aufgabe der Schriftgelehrten die theoretische Ausbildung des Gesetzes. Es galt die vorhandenen Vorschriften des Pentateuchs casuistisch immer weiter auszubilden, oder wenn überhaupt im geschriebenen Gesetz ein Punkt noch gar nicht geregelt und berücksichtigt war, eine feste Norm, sei es durch Feststellung des Gewohnheitsrechtes, sei es durch Schlussfolgerungen aus anderweitigen gesetzlichen Bestimmungen, zu schaffen. Natürlich konnte das nicht der Einzelne allein thun, sondern dieser Zweck konnte nur in gemeinsamer Arbeit auf dem Wege der mündlichen Discussion der Schriftgelehrten untereinander erreicht werden. Desshalb haben auch die Autoritäten der Mehrzahl nach an einem Ort zusammengelebt, bis 70 n. Chr. in Jerusalem, später besonders in Jabne (Jamnia) und Tiberias. Wie man auf diese Weise das Gesetz weiter ausbildete und die Halacha תּוֹרָה שֶׁבְּעַל פֶּה = παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων schuf, so bildete man im Anschluss an den heiligen Text die heilige Geschichte und die religiös belehrenden Abschnitte der Schrift weiter aus und schuf so die Haggada, wenngleich die letztere Thätigkeit erst in zweiter Linie in Betracht kam. Waren die Schriftgelehrten als Gesetzgeber des späteren Judenthums so in erster Linie Juristen, so konnten sie das doch nur sein, insofern sie Theologen waren, denn Halacha wie Haggada konnte nur auf Grund des erläuterten und erforschten (דרשׁ) Schrifttextes zu Stande kommen. Damit ist nun freilich nicht gesagt, dass diese Schriftgelehrten historische Exegese begründet und getrieben hätten, vielmehr ist ihre Erklärung durch die Vorstellungen ihrer Zeit wie durch ihre Bedürfnisse bedingt, kam es ihnen doch darauf an, neue Erkenntnisse und Normen auf Grund eines vorliegenden Textes durch Schlussfolgerungen, Combination mit anderen Stellen, durch allegorische Erklärung u. s. w. zu gewinnen. Zu dieser Erklärung des heiligen Textes musste endlich nothwendig die Sorge um die Feststellung und Erhaltung desselben hinzukommen, insofern finden sich hier die Anfänge einer Textkritik.

Der Erste, welcher als Schriftgelehrter erwähnt wird, welcher „sein Herz darauf gerichtet, die Thora Jahves zu erforschen, zu erfüllen und in Israel Satzung und Recht zu lehren" (Esr 7 9 10), war Esra, סֹפֵר מָהִיר בְּתוֹרַת משֶׁה Ezr 7 6 vgl. 7 12 21. In der Michna er-

scheinen als Autoritäten nach den Propheten die Männer der grossen Synagoge (אַנְשֵׁי כְּנֶסֶת הַגְּדוֹלָה), die, wie KUENEN[1] nach dem Vorgang Anderer dargethan hat, eine Fiction sind, entstanden aus jener grossen Versammlung Neh c. 8—10, welche zur Zeit Esra's das Gesetz empfieng: es wurde aus der „grossen Versammlung" eine Reihe von Männern, welche das Gesetz weiter überlieferten und man füllte damit die Lücke zwischen den letzten Propheten und den Männern, bis zu denen die Erinnerung noch hinaufreichte, aus. Die Erinnerung über die ältesten Schriftgelehrten ist in der Mischna jedenfalls eine sehr dürftige und reicht kaum über 150 v. Chr. hinauf.

Die beiden anderen Aufgaben der Schriftgelehrten, das Gesetz zu lehren und Recht zu sprechen im Gericht, seien nur nebenbei erwähnt. Ebenso wenig ist hier der Ort, auf die Pharisäer, die consequenten Fortbildner der Schriftgelehrsamkeit, die Sadducäer und Essener einzugehen: für alle drei Richtungen sind andere als wissenschaftliche Gesichtspunkte maassgebend, sie zu behandeln muss der Geschichte überlassen bleiben.

Philosophie hat bei den Juden überhaupt keine Stätte gefunden[2], denn auch in der nachexilischen Zeit kamen sie nicht über schwache Ansätze hinaus. Die Weisheit (חָכְמָה) ist in der älteren Zeit durchaus praktisch religiöser Art; anders in Prov 8, wo sich Ansätze zur religiösen Speculation finden, die später in Σοφία Σαλομῶντος unter griechischem Einfluss ihre weitere Ausbildung gefunden haben. Hierher könnte man auch Job und einige Psalmen mit ihrem Theodiceeproblem rechnen, vor allen Dingen aber Koheleth, bei dem es fraglich ist, ob das Buch nicht unter dem Einfluss von Ideen griechischer Philosophie zu Stande gekommen ist[3]; mag man das auch bestreiten[4], jedenfalls wird man zugeben müssen, dass nur

---

[1] KUENEN, Over de mannen der groote synagoge, Amsterdam 1876, vgl. JOH. EBERH. RAU, diatribe de synagoge magna Traj. ad Rh. 1726. AURIVILLIUS Dissertationes ad sacras literas et philologiam orientalem pertinentes (ed. Michaelis 1790) p. 139 ff.

[2] Anders freilich BRUCH, Weisheitslehre der Hebräer 1851, welcher durchaus den Charakter der israelitischen חָכְמָה, die er mit der griechischen Philosophie in Parallele setzt, verkennt, vgl. OEHLER, Grundzüge der alttestamentl. Weisheit 1854 und Theologie des Alten Testaments § 235 ff.

[3] Plumptre Ecclesiastes or the Preacher . . . 1881 Ch. H. H. Wright the Book of Koheleth 1883. A. PALM, Koheleth und die nacharistotelische Philosophie 1885. O. PFLEIDERER, die Philosophie des Heraklit v. Ephesus u. s. w. 1886 S. 255—288.

[4] P. KLEINERT, Sind im Buche Koheleth ausserhebräische Einflüsse an-

ein vom Hellenismus beeinflusster Geist ein solches Werk zu Stande bringen konnte[1].

2. Die historischen Wissenschaften. Die Erdkunde der Israeliten können wir aus der Völkertafel Gen 10 und Stellen wie Ez 27 38 kennen lernen. Für das 9. bezw. 8. Jahrhundert kommen die Bestandtheile aus Gen 10, welche J zugehören, in Betracht, nämlich v. 8 10—15 18b 19 21 25—30: danach reichte das den Israeliten bekannte Land im Nordosten nicht über die Euphratländer hinaus, und zwar sind es wesentlich Babel und Assur[2], die von den Euphratländern in Betracht kommen; im Süden reichte ihr Gesichtskreis bis Aegypten und Aethiopien und im Südosten bis zu den Joktanidischen Arabern, im Westen vielleicht bis Kreta, wenn an dies bei כַּפְתֹּרִים Gen 10 14 zu denken ist. In der exilischen Zeit hat sich der geographische Horizont erheblich erweitert: er geht im Osten bis Medien und Persien, nach Nordosten bis Armenien, im Norden bis zum Pontus Euxinus, ja vielleicht bis zu den nördlich davon sitzenden Kimmerischen Volksstämmen, im Westen endlich bis nach Tartessus, der äussersten phönicischen Colonie in Spanien. Dass freilich die Israeliten genauere Kenntniss über die Lage dieser Länder und ihre geographischen Verhältnisse gehabt haben, ist weder für die ältere[3], noch für die spätere Zeit wahrscheinlich. — Eine fest ausgebildete Vorstellung von der Welt und der Erde hatten die Israeliten ebenfalls weder in der alten Zeit noch auch später. Die Erde ist ihnen, wie allen Völkern des Alterthums, der Mittelpunkt der Welt, denn der Himmel ist nichts als die über die Erde ausgespannte Decke Jes 40 22 Ps 104 2 Jes 34 4 oder ein weithin ausgespanntes von den Bergen als Säulen getragenes Gewölbe Job 26 11 37 18, mit Thoren Gen 28 17 Ps 78 23 und Fenstern Gen 7 11 8 2 II Reg 7 2 19 Jes 24 18, durch die der Regen herniederströmt. Auf dem Meere aber ruht die Erde Ps 24 2, aus ihm entspringen die Quellen Gen 49 25 Dt 33 13 Prov 3 20. Die Erde wird meist als runde vom Wasser umgebene Scheibe Jes 40 22, bisweilen auch als auf Säulen

zuerkennen? St. Kr. 1883 Heft 4, vgl. E. Kautzsch, Koheleth in Ersch und Gruber's Encycl. II Sect., XXXVIII S. 27 ff. 1885.

[1] Vgl. Cornill, Einleitung in das A. T. 1892 S. 248 ff.

[2] Daher kamen noch dem Jesaja die Heere der Assyrer von den Enden der Erde, während in der späteren Zeit die Heere der Meder und Perser daher kamen Jes 13 5 Jer 50 41.

[3] Vgl. die Beschreibung der Lage des Paradieses, besonders der vier Paradiesesströme Gen 2.

ruhend gedacht Ps 104 5 u. ö., ja Joh 26 7 findet sich die Vorstellung, dass die Erde von Gottes Allmacht gehalten, über dem Nichts schwebt. — Von einer wissenschaftlichen Geschichtsbetrachtung war gleichfalls keine Rede: was über die Vergangenheit erzählt wurde, das gab der Einzelne nicht weiter, wie er es empfangen hatte, er wählte vielmehr aus nach bestimmten Gesichtspunkten, aber sie waren nicht der Zeit entnommen, die man darstellte, sondern auf dem Boden der Zeit erwachsen, in welcher der Darstellende lebte. Eine Kritik, welche festzustellen suchte, was objectiv wahr sei, fehlte der vorexilischen Zeit, nicht minder aber auch der nachexilischen, denn in demselben Maasse, als es zur Kanonbildung kam, verschwand auch die Möglichkeit einer Quellenkritik und damit die Voraussetzung für jede historische Wissenschaft.

3. Von einer wissenschaftlichen Naturbetrachtung kann natürlich nicht die Rede sein: man kannte die Dinge so, wie sie der einfachen Sinnenwahrnehmung erschienen. Gewisse namentlich in ihrer Vorstellung von der Entstehung der Welt uns entgegentretende Anschauungen ergaben sich als Resultat der täglichen Erfahrung: man sah, wie eins in der Welt dem anderen dient, eins die Voraussetzung des anderen ist: Wasser und Erde Voraussetzung für die Pflanzen, die Pflanzen Voraussetzung für die Thiere, das Licht die Bedingung alles Lebens u. s. w., man beobachtete die Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen hin, man erkannte die Wirkung der Ueberschwemmungen auf die Vegetation und so ergab sich die Vorstellung von der Entstehung der Welt aus dem wässerigen Chaos, eine Vorstellung, die Israel mit anderen Völkern theilt, ja die vielleicht von auswärts nach Israel verpflanzt ist[1]. Was jenseits dieser einfachen Beobachtung lag, war dem Israeliten nicht erreichbar. Daher die schon oben skizzirte unvollkommene Vorstellung von der Welt und der Erde, daher auch mannigfach nebeneinander liegende Anschauungen, weil sie eben nicht Resultat klarer Erkenntniss, sondern augenblicklicher Beobachtungen sind, die mit Hilfe der Phantasie oft in sehr kindlicher Weise verwerthet werden.

Auch was die Astronomie angeht, standen die Israeliten auf keinem anderen Standpunkte: sie wissen etwas von der Bedeutung der Gestirne für die Erde, insofern sie die Zeiten bestimmen, auch von den etwaigen Gesetzen, nach denen diese Gestirne sich am Himmelszelt bewegen, aber im Uebrigen erfahren wir aus dem A. T.

[1] Vgl. P. Jensen, die Kosmologie der Babylonier 1890 S. 300 ff.

nur etwas von dem Eindruck, den die Gestirne auf ein religiös gestimmtes Gemüth hervorrufen. Auch der Kalender Israels beruht nicht auf astronomischen Berechnungen, sondern auf einfachen Beobachtungen. Die Jes 38 8 II Reg 20 11 erwähnte Sonnenuhr ist nicht auf israelitischem Boden erwachsen, sondern offenbar von Osten her importirt. Genannt werden im A. T. neben Sonne und Mond הֵילֵל Jes 14 12 d. i. Venus als Morgenstern, עָשׁ oder עַיִשׁ Job 9 9 38 32 wahrscheinlich der grosse Bär, nach anderen die Plejaden; כְּסִיל Job 9 9 38 31 Am 5 8 Jes 13 10 Orion; כִּימָה Job 9 9 38 31 Am 5 8 Plejaden; מַזָּרוֹת Job 38 32 vielleicht die Hyaden, während andere sie mit מַזָּלוֹת II Reg 23 5 den Sternbildern des Thierkreises, noch andere mit den Planeten[1] identificiren. Die Astrologie wird Jes 47 13 erwähnt, sie hat anscheinend nie grössere Bedeutung für Israel gehabt.

4. Die mathematischen Kenntnisse und Fertigkeiten der alten Israeliten müssen gering gewesen sein. Sie kannten zwar die einfachsten geometrischen Figuren wie das Quadrat Ex 27 1 28 16 und den Kreis (חוּג, daher der Zirkel מְחוּגָה) Jes 44 13, dementsprechend den rechten Winkel und die Parallele, sie hatten Senkblei (אֲנָךְ) Am 7 7f. und Setzwage (מִשְׁקֶלֶת) II Reg 21 13, aber wo es sich um die Lösung technisch schwierigerer Aufgaben handelte, versagten ihre Kenntnisse, wie das am deutlichsten der Siloahkanal zeigt. Im Rechnen (חָשַׁב) gieng ihre Kenntniss wohl auch nicht über die vier Rechnungsarten[2] hinaus.

5. Die Heilkunde der Aerzte (רֹפֵא, חֹבֵשׁ) Jes 3 7 Jer 8 22 II Chr 16 12 beschränkte sich im Wesentlichen auf die Heilung von Verletzungen. Nach Jes 1 6 wurden die Wunden ausgedrückt, um sie auf diese Weise zu reinigen, das geronnene Blut oder die Geschwulst wurde mit Oel erweicht, auch wohl Balsam auf die Wunde gelegt Jer 8 22 46 11 51 8 vgl. Ez 30 21. Andere Heilungen werden selten erwähnt. Als Hiskia erkrankte, wurden Feigenkuchen auf die Beule gelegt und in drei Tagen war er geheilt II Reg 20 7 Jes 38 22. Elisa legte sich über den totkranken Knaben der Sunamitin, solange bis der erstarrte Körper sich erwärmt hat und der Knabe nach mehrmaligem Niesen die Augen aufschlägt II Reg 4 19ff. Der aussätzige

---

[1] Vgl. HbA. S. 1551.

[2] Für die Addition, vgl. Num 1 22ff. 26 7ff.; die Subtraction (נִגְרַע Lev 27 18 עָדַף vgl. Ex 16 23 Lev 25 27 Multiplication Lev 25 8 Num 3 46ff. Division Lev 25 27 50.

Naëman badet sich auf Befehl des Elias im Jordan II Reg 5 1 ff. Der Siracide hebt den Nutzen ärztlicher Hilfe hervor und weiss von Kräutern, die der Salbenkocher bereitet, vgl. Sir 38 1 ff. Zu einer grösseren Ausbildung der Heilkunde konnte es schon wegen der Anschauungen über die Unreinheit bestimmter Krankheitserscheinungen und namentlich der Toten nicht kommen.

Von Geburtshilfe hören wir schon in ziemlich alter Zeit, E setzt bereits für die Zeit des ägyptischen Aufenthalts die Hilfe von Hebammen (מְיַלֶּדֶת) Ex 1 15 voraus.

Dritter Theil.
Staatsalterthümer.

Kap. 1.
Verfassung.

§ 55. Die Verfassung in der vorköniglichen Zeit[1].

Eine andere Organisation des israelitischen Volkes als die durch die Stammesverfassung gegebene war in der vorköniglichen Zeit nicht vorhanden.

Die Grundlage des Stammes ist die Familie (בַּיִת), deren Haupt der Hausvater (אָב) ist, während Weib und Kinder wie auch die Sklaven als sein Besitz in Betracht kommen. Durch Heirathen der Söhne erweitert sich die Familie, es bilden sich die Vaterhäuser (בֵּית אָבוֹת)[2], an deren Spitze der „Vater“, ראשׁ I Chr 5 15 genannt, stand, welcher das Opferrecht nnd die Gerichtsbarkeit besass. Das letztere folgt aus Dt 21 18, wo das alte Recht des Vaters, über einen widerspänstigen und unverbesserlichen Sohn die Todesstrafe zu verhängen, eingeschränkt wird; von dem ersteren haben sich auch im Cultus der jüngern Zeit noch Reste erhalten, vgl. Passahlamm. — Mehrere Vaterhäuser schliessen sich zum Geschlecht (מִשְׁפָּחָה oder

---

[1] Vgl. Riehm in HbA. S. 1539 ff. und Stade, Gesch., I S. 395 ff.

[2] בֵּית אָב Pl. בֵּית אָבוֹת ist freilich kein fest ausgeprägter terminus, was schon daraus hervorgeht, dass es sowohl vor מִשְׁפָּחָה Num 3 15 wie nach demselben Num 1 2 18 20 22 u. ö. vorkommt. Es bezeichnet 1) die Familie (auch בַּיִת Jos 7 14) als Unterabtheilung des Geschlechts (מִשְׁפָּחָה) Ex 12 3 I Chr 7 7 23 11 24 6. 2) Das Geschlecht (משׁפחה) Num 3 24 30 35 und endlich 3) den Stamm (שֵׁבֶט oder מַטֶּה) Num 17 17 Jos 22 14. Die von Keil (Archäol. § 140) und Oehler (RE. XIV 769) vertretene Anschauung, dass בית אבות auch die Vaterhäuser bezeichnet, welche jeder Stamm, jedes Geschlecht, jede grössere und kleinere Familienverwaudtschaft in den Häusern ihrer Erstgeboreuen besass, ist unrichtig.

אֶלֶף[1], vgl. I Sam 10 19 Jdc 6 15) zusammen Lev 25 10 Num 3 30 35 Jos 13 15 I Sam 10 21 20 6 29; an der Spitze der Geschlechter stehen die Aeltesten (זְקֵנִים) bezw. Gaufürsten (אַלּוּפִים) Zach 12 5 f. oder שָׂרִים Jdc 5 15 Ex 3 18 24 14 Dt 31 28 u. o. Sie hatten die Streitigkeiten der Geschlechter und Stämme untereinander zu schlichten, sie versammelten sich zu gemeinsamer Berathung, um über Krieg und Frieden zu entscheiden vgl. Num 11 16 24. Sie wählten auch wohl in Zeiten des Krieges den ihnen geeignet erscheinenden Mann zum Anführer (שֹׁפֵט oder קָצִין) Jdc 11 4 ff., welcher unter Umständen lebenslang an der Spitze des Stammes blieb, vgl. Gideon Jdc 8 f. Einzelne Geschlechter schlossen sich zu Stämmen (שֵׁבֶט oder מַטֶּה[2]) zusammen, vgl. I Sam 10 21, an deren Spitze vielleicht schon in älterer Zeit ein aus der Zahl der zeḳênîm hervorragender Fürst (נָשִׂיא)[3] stand. Fragen von besonderer Wichtigkeit wurden auch in einer Volksversammlung entschieden, vgl. I Reg 12, meist aber wird wohl die Versammlung der zeḳênîm, welche dem Diwane der Scheiche bei den Beduinen entspricht, die Entscheidung gehabt haben. Welches das gemeinsame Band war, das die einzelnen Familien und Geschlechter zusammenband, ist bei der Dürftigkeit der uns überkommenen Nachrichten nicht leicht zu bestimmen, wahrscheinlich wurden sie ähnlich wie die gentes und Curien der Römer, bezw. die γένη und Phratrien der Griechen, durch gemeinsamen Cult, in ältester Zeit der Stammheroen bezw. Ahnen, zusammengehalten. Von einer Massebe am Grabe der Rahel bei Ephrat im Stamm Benjamin wissen

[1] Der Ausdruck gehört der späteren Zeit an und steht wahrscheinlich mit dem Kriegswesen im Zusammenhang: man versuchte wohl zum Zwecke der Aushebung eine dekadische Gliederung des Volkes Num 31 (14) 48 I Sam 8 12 II Reg 1 9 ff. Jes 3 3, vgl. Jdc 6 15 I Sam 10 19, vgl. ZATW. VI S. 256. In Ex 18 21 ff., vgl. Dt 1 15 wird zwar diese dekadische Gliederung mit dem Gerichtswesen in Verbindung gebracht, doch ist das wohl unrichtig, da das Gerichtswesen zweifellos in engerem Zusammenhang mit der alten Stammverfassung steht.

[2] שֵׁבֶט scheint das der älteren, מַטֶּה das der jüngeren Sprache angehörige Wort zu sein, letzteres wird mit Vorliebe von Ez und P gebraucht. Dass מטה erst in exilischer Zeit eingeführt sei, weil mit der Zerstörung des nördlichen Reiches Sache und Bezeichnung des Stammes (שֵׁבֶט) dem gewöhnlichen Bewusstsein und Leben immer mehr abhanden gekommen war (Giesebrecht in ZATW. I 242), ist insofern jedenfalls nicht richtig, als auch in späterer Zeit שֵׁבֶט term. techn. geblieben ist, vgl. Dillmann zu Num 1 3 f. und Driver in Journal of Philology XI S. 213 f.

[3] In der älteren Literatur findet sich freilich abgesehen von Ex 22 27 נָשִׂיא nicht, es tritt uns erst seit Ez und P besonders häufig entgegen.

wir aus Gen 35 20; bei Abrahams Gen 25 10 wie bei Josephs Grab finden sich heilige Bäume, vgl. Jos 24 32 Gen 12 6 f. Dt 11 30. Ueberhaupt ist, wie STADE mit Recht hervorhebt (I 452), eine Ueberlieferung darüber, dass in bestimmten in historischer Zeit vorhandenen Gräbern einzelne Heroen Israels bestattet seien, auch in Israel nur denkbar, wenn eine Pflege dieser Gräber stattgefunden hat. Er erinnert auch daran, dass Richter wie Tola', Ja'ir, Jiphtaḥ, Ibṣan, Elon, 'Abdon, von denen Thaten nicht erwähnt, deren Gräber aber nachgewiesen werden, Stammheroen waren. Jedenfalls haben wir in I Sam 20 6, vgl. I Sam 1 3 21, ein sicheres Zeugniss für die auch in historischer Zeit bestehende Sitte der Geschlechter, gemeinsame Opferfeste und zwar wohl meist an einem mit dem Geschlecht in besonderer Verbindung stehenden Heiligthume zu feiern, vgl. Jdc 18 19. Freilich ist die Erinnerung an derartige Culte der Ahnen unter dem siegreichen Vordringen der Jahve-Religion fast völlig verwischt, meist sieht das A. T. als das die Geschlechter einigende Band die Ableitung von einem gemeinsamen Stammvater an. Dabei aber wird die nicht zu bezweifelnde Thatsache verkannt, dass bei der Bildung von Geschlechtern und Stämmen noch andere Factoren als die der Abstammung in Betracht kommen. An einzelne Familien bezw. an eine einzelne durch besondere Tapferkeit ausgezeichnete Person und sein Haus schliessen sich andere von ihrem ursprünglichen Geschlecht Versprengte an. Andere, z. B. Verfolgte, geflohene Sklaven etc., siedeln sich mit Erlaubniss eines Stammes, Geschlechts in dessen Gebiet an, unterwerfen sich den Sitten und Ordnungen und geniessen dafür als Gêrim des Stammes Schutz, ohne freilich schon in den Stamm völlig aufgenommen zu sein und das Connubium zu haben. Meist aber werden diese Gêrim — als solche gelten nicht nur Volks- sondern auch Stammesfremde — im Laufe der Zeit in den Stamm aufgenommen sein. Bisweilen gewinnen auch Sklaven die Freiheit und gliedern sich nun als Freie der Familie ihres bisherigen Besitzers an. Auch neue Stämme treten im Laufe der Zeit hervor, indem nämlich ein aus mehreren Geschlechtern bestehender Stamm im Kriege zersprengt wird und die Theile nun als selbständige Stämme auftreten, sei es dass sie sich allein stark genug fühlen, sei es dass sie sich mit andern ihnen bisher fremden Elementen zusammenschliessen. Andere Stämme oder Geschlechter haben unter schweren Kalamitäten: Krieg, Seuchen, Hungersnoth u. s. w. zu leiden und gehen an Kopfzahl wie Besitzstand erheblich zurück oder verschwinden ganz. Dass auf diesem Wege auch in Israel die Stammbildung er-

folgte, dafür haben wir noch Beweise. Wenn Kaleb Num 32 12 Jos 14 6 14 der Kenizzi genannt wird und ʿOtniel, der jüngere Bruder oder auch Tochtermann des Kaleb, ein Sohn des Kenaz heisst Jdc 1 13 3 9 11 Jos 15 17 I Chr 4 13, andrerseits aber derselbe Kaleb als Judäer Num 13 6 34 19 erscheint, so ist ganz klar: Kaleb, welcher ursprünglich selbständiger Stamm war, vgl. I Sam 30 14, hat sich, und zwar in der Zeit Davids, dem Stamme Juda angegliedert. Wenn andrerseits Gen 38 erzählt, dass Juda von seinem Vater sich getrennt, in Adullam mit dem Kanaaniter Ḥira sich verbündet und die Tochter eines andern Kanaaniters Šuʿa geheirathet habe, so ist das nur der genealogische Ausdruck für die Thatsache, dass die jüdischen Geschlechter mit kanaanäischen zusammengeschmolzen sind. Simeon und Levi andrerseits sind wahrscheinlich im Kampf mit den Kanaanitern zu Grunde gegangen Gen 34, ihre Reste mussten sich andern Stämmen angliedern. Andere, wie z. B. der Josephstamm, wuchsen so, dass sie im Laufe der Zeit sich in zwei bezw. drei Stämme spalteten, vgl. II Sam 19 21. Sind so die Stämme und Geschlechter fortwährend in einem gewissen Fluss begriffen, vgl. auch I Chr 27 16 ff., so begreift es sich, dass die Theilung Israels in zwölf Geschlechter keinen historischen Werth beanspruchen kann. Sie ist hier wie bei andern Völkern, vgl. Reuss, Gesch. der heil. Schriften des A. T.'s [2] S. 43 ff., eine künstlich gemachte, die der Wirklichkeit in keiner Zeit entsprochen hat, eine Thatsache, die ja auch daraus sich ergiebt, dass nur künstlich diese Zwölfzahl gewonnen werden kann, indem man entweder die Josephstämme als zwei Stämme zählt, was der historischen Wirklichkeit auch der älteren Zeit entspricht und dann Levi fortlässt, oder diesen zählt und dann die Josephstämme als einen Stamm rechnet.

2. Eine derartige Verfassung mochte für Israel genügen, so lange es noch wesentlich Nomadenvolk war, aber auf höherer Culturstufe mussten sich die Nachtheile derselben je länger um so mehr allen Einsichtigen zum Bewusstsein bringen. Denn nicht nur dass das Recht des Einzelnen auf diese Weise oft sich nur unvollkommen schützen liess — der erfolgreiche Schutz war eben lediglich durch die Macht des Geschlechtes oder Stammes, dem er zugehörte, bedingt — und dass die einzelnen Geschlechter und Stämme zu steter Kampfbereitschaft gezwungen waren und einen erheblichen Theil ihrer Kraft in solchen Kämpfen vergeuden mussten, die Gesammtheit war auch nicht leistungsfähig genug zur Lösung der grossen Aufgaben, welche mit dem sesshaften Leben sich ihnen aufdrängten,

sie war nicht widerstandsfähig genug gegen die mannigfachen Gefahren, die von innen und aussen an sie herantraten, und sie entbehrte vor allen Dingen eines einigenden Bandes. Das einzige, das vorhanden war, der Glaube an Jahve, Israels Gott, war nicht stark genug, um über die oft widerstrebenden Stammesinteressen hinauszuheben, von denen die Geschichte der ganzen Richterzeit bestimmt wird. Erst die furchtbare Noth der Philisterzeit hat einen Boden allen gemeinsamer Interessen und in den verschiedenen Stämmen neben und über dem Stammesbewusstsein ein Volksbewusstsein geschaffen. Dazu kam, dass mit einer gewissen Naturnothwendigkeit die Auflösung der alten Stammesverhältnisse sich vollzog, insofern nämlich jetzt neue Gemeinschaften sich bildeten, die sich mit den alten Stämmen und Geschlechtern keineswegs deckten und bei deren Bildung ganz andere Momente von Einfluss waren als bisher. Indem die einzelnen Theile der Stämme an verschiedenen Orten des Landes sich ansiedelten, mussten sie sich nothwendig mit den an diesen schon ansässigen Einwohnern zusammenschliessen, weil die Gemeinsamkeit der Interessen sie verband. So bildeten sich vielfach neue Gemeinschaften, nicht selten dadurch zu Stande gekommen, dass es den Israeliten gelang, die kanaanäische Bevölkerung aufzusaugen, vgl. besonders den Stamm Juda. Mit solcher Ansiedlung an einzelnen Orten war die Lockerung der ursprünglichen Stammeszusammengehörigkeit gegeben, weil die Gemeinsamkeit der täglichen Lebensinteressen fehlte, geographische wie historische Verhältnisse traten hinzu, um diesen Auflösungsprocess zu beschleunigen, vgl. §§ 5 6. An die Stelle der Stammesverfassung trat die Gemeindeverfassung, welche die Israeliten in den Städten der Kanaaniter schon vorfanden. Wir wissen aus den ägyptischen Inschriften, dass sich eine Art Adcl (marna, d. i. „unser Herr“) in den kanaanitischen Gemeinwesen fand, in dessen Hand offenbar die Regierung lag. Die Häupter dieser herrschenden Familien sind die זקנים oder die שׂרים, vgl. Jdc 8 14 c. 9, während in der Stammverfassung die Häupter sämmtlicher Familien die זקנים sind. Allmählich kamen auch wohlhabende und einflussreiche israelitische Familien in diese führende Stellung. Uebrigens ergiebt sich aus der anch in alten Quellen öfter sich findenden Wendung: „Städte und ihre Dörfer“ oder „Städte und ihre Töchter“ Num 21 25 32 32 42 Jos 17 11, vgl. II Sam 20 19, dass wahrscheinlich die nächste Umgebung einer Stadt in einem gewissen Abhängigkeitsverhältniss von ihr stand, was begreiflich genug ist: in einer Zeit, wo eine staatliche Centralgewalt

fehlte, waren kleine Dörfer und Flecken nicht stark genug, sich und ihr gutes Recht zu schützen, da bedurfte man des starken Armes der festen Städte, auf den man sich stützen konnte.

Dass mit diesen Aenderungen in der Verfassung das Stammesbewusstsein nicht völlig geschwunden ist, das wissen wir namentlich aus der Geschichte der alten Kriegszeit, die sehr wesentlich durch die Rivalität von Juda und den Josephstämmen bedingt ist; auch in der Richterzeit treten nns Beispiele entgegen, welche zeigen, dass man es unter Umständen auch jetzt noch nicht verlernt hatte, an das Schwert seines Stammes zu appelliren, vgl. Jdc 6 34 ff.

§ 56. Verfassung seit der königlichen Zeit.

1. Die schweren Kämpfe und Niederlagen, welche während der Richterzeit das Volk zn erleiden hatte, riefen immer klarer bei allen Einsichtigen die Erkenntniss wach, dass es mit der bisherigen Verfassung und Organisation des Volks unmöglich sei anf die Dauer seine Selbständigkeit zn behaupten, geschweige denn, dass man darauf hätte hoffen können, das Westjordanland völlig in Besitz zu nehmen, man bedurfte einer festeren staatlichen Organisation statt des bisherigen Conglomerats einzelner Stämme, die nebeneinander bestanden, und vor allem eines ständigen Führers, der die vorhandenen Kräfte zusammenzufassen nnd zu leiten verstand. Nach dem vorliegenden Text nnseres Richter- und Samuelbuchs ist die Einsicht in diese treibenden Kräfte der geschichtlichen Entwicklung sehr erschwert, danach scheint die volle Theokratie von Anfang an bestanden zu haben: Jahve ist Israels Herrscher, welcher zur rechten Zeit Richter erweckt, welche sich als Führer im Kampfe bewähren nnd ganz Israel richten während der übrigen Daner ihres Lebens. Als letzter in der Reihe erscheint Samuel, welcher die Philister niederwarf, so dass sie nicht mehr in Israels Gebiet eindrangen, und die Städte, welche sie einst den Israeliten abgenommen hatten, wieder zurückbrachte I Sam 7 13 14. So fehlte jeder Anlass zu einer Aenderung der Einrichtungen, welche sich so vortrefflich bewährt hatten, und lediglich ans Auflehnung gegen Jahve und nndankbarer Neuerungssucht begehren die Israeliten einen König von Samuel, damit es auch bei ihnen wie bei den Völkern ringsumher sei. Samnel giebt endlich widerwillig auf Jahves Geheiss nach und salbt Saul zum Könige, vgl. Jdc 3 7—11 u. ö. I Sam 7 8 10 17—27 12. Diese den geschichtlichen Thatbestand auf den Kopf stellende Darstellung gehört aber lediglich dem Rahmen des Richterbuchs und der jüngeren

Darstellung der Samuelgeschichte an. Lösen wir die eigentlichen Richtergeschichten aus dem Rahmen, so erhalten wir ein ganz anderes Bild: die Richter sind nicht Führer Gesammtisraels, sondern lediglich Stammesführer, welche nach vollbrachtem Kampf ihre Rolle ausgespielt haben, nur bei einem gestaltet sich die Sache anders: bei Gideon, welcher die Herrschaft über seinen Stamm dauernd behauptet hat, so dass selbst seine Söhne sie erbten, aber freilich mit Ahimelechs Tod fand dieses Stammeskönigthum ein schnelles Ende, vgl. Jdc 8 9. Nach der älteren Quelle des Samuelbuchs ist Samuel so wenig ein Gegner des Plans, eine andere Organisation zu schaffen, dass vielmehr gerade er es ist, welcher der allgemeinen Stimmung Ausdruck verleiht und in dem Benjaminiten Saul das Bewusstsein zu wecken sucht, er sei der von Jahve bestimmte Herrscher. Als Saul sich nach seinem Siege über die Ammoniter als tüchtiger Feldherr ausgewiesen, wurde er von dem Volke zum König ausgerufen, I Sam 9 $_1$—10 $_{16}$ 11. Auch in der Folge lässt sich eine gewisse Mitwirkung des Volks aufzeigen: durch das Volk von Juda wird David zum König gesalbt II Sam 2 $_4$; die ziḳenê Jisrael kommen zu ihm nach Hebron und salben ihn zum König über Israel II Sam 5 $_3$, vgl. 3 $_{17}$. Als Rehabeam sich den Forderungen des Volks verschliesst, stellen sie Jerobeam an die Spitze der zehn Stämme I Reg 12 $_1$. Aber durch diese Thatsachen wird doch keineswegs der Schluss gerechtfertigt, dass das Königthum von Anfang an als Wahlkönigthum gedacht sei, vielmehr lässt sich mit Sicherheit zeigen, dass man immer die Erblichkeit der Königswürde als das Gegebene ansah. Das ist schon bei jenem Stammeskönigthum des Gideon so: als er stirbt, erben seine Söhne die Herrschaft. Salomo wird einfach durch den Willen seines Vaters zum Nachfolger bestimmt, ohne dass von einer Befragung des Volks die Rede wäre, seine Brüder Absalom und Adonia hatten sich als berechtigte Thronerben angesehen II Sam 15 $_1$ ff. I Reg 1 $_5$ ff. und auch in der Erzählung I Sam 20 $_{30}$ ff. wird die Sache nicht anders vorgestellt: Saul sieht in seinem Sohne Jonathan seinen Nachfolger. Wenn hernach die zehn Stämme Jerobeam an ihre Spitze stellen, so trägt dieser Schritt deutlich den Charakter einer Auflehnung gegen das Davidhaus, und nicht anders ist die Wahl Davids durch Juda anzusehen. Im Südreich ist ja auch niemals daran gerüttelt, dass die Monarchie eben Erbmonarchie sei; wenn das im Nordreich anders war, so erklärt sich das in erster Linie daraus, dass eben dort eine Fülle von centrifugalen Kräften thätig war, angesichts deren sich auf die Dauer e i n e Dynastie nicht be-

haupten konnte. Auch dort geht aber der Wechsel nie aus dem Gedanken hervor, dass das Reich eine Wahlmonarchie sei und das Volk wählen könne, wen es wolle, sondern der Wechsel der Dynastien vollzieht sich auf dem Weg der Revolution. Ohne Zweifel folgte gewöhnlich der Erstgeborene dem Vater II Reg 23 34 ff., bei eintretender Regierungsunfähigkeit des Königs übernahm er auch bisweilen schon zu Lebzeiten desselben die Regentschaft II Reg 15 5; bei der Minderjährigkeit begegnen wir einer Regentschaft II Reg 12 3.

Aenssere Zeichen der königlichen Würde hat es zu Sauls Zeiten noch nicht gegeben: wir hören zwar von Diadem (הַנֵּזֶר) und Spange (הָאֶצְעָדָה), welche der Amalekiter dem David als Nachfolger des Saul bringt, aber dieser Bericht kann aus verschiedenen Gründen auf historische Treue keinen Anspruch machen, vielmehr sind Diadem und Scepter (שֵׁבֶט) vielleicht auf Salomo zurückzuführen, der ja auch einen kostbaren Thronsessel sich anfertigen liess. Er hat wohl auch erst eine eigentliche Hofhaltung nach dem Muster der andern orientalischen Fürsten eingerichtet, während Saul anch nach seiner Königswahl auf seinem Gut zu Gibea blieb. Salomo führte anch zuerst die Sitte ein im rossebespannten Wagen, vor dem eine Schaar von Trabanten einherlief, zu fahren, ein königliches Vorrecht, das in alter Zeit selbst königlichen Prinzen nicht zugestanden wurde II Sam 15 1 I Reg 1 5, während wir in späterer Zeit mit fortschreitendem Luxus Aehnliches von den obersten Beamten hören Jes 22 18 (Jer 17 25). Mit der zunehmenden Zahl der Beamten am Hofe gieng wahrscheinlich eine sich steigernde Abgeschlossenheit des Königs vom Volke Hand in Hand, vgl. II Reg 15 19 רֹאֵי פְּנֵי הַמֶּלֶךְ.

2. Die Aufgabe des Königs war in erster Linie die, Heerführer zu sein, das ergiebt sich schon aus der Geschichte der Entstehung des Königthums, vgl. den Huldigungsruf הוֹשִׁיעָה הַמֶּלֶךְ II Sam 14 4. Sie gleichen also darin den Richtern, nur mit dem Unterschiede, dass sie ständige Heerführer und nicht eines oder einzelner Stämme sondern des ganzen Volkes waren. Das bedeutete eine gewisse Beschränkung der Stammes- und Geschlechtshäupter, die in noch stärkerem Maasse sich geltend machen musste, als die Könige an die Errichtung einer ständigen Kriegsschaar nnd an die militärische Organisation des Volks giengen, durch welche die alte Stammes- nnd Geschlechter-Eintheilung nothwendig in den Hintergrund gedrängt werden musste. Denn die Stämme und Geschlechter waren an Umfang viel zu ungleich, als dass man sie zur Grundlage einer militärischen Organisation machen konnte. Es erfolgte daher die

Eintheilung in אֲלָפִים, מֵאוֹת u. s. w. Die Befehlshaber waren gewiss oft in der alten Zeit, aber nicht mehr durchgehends, die Stammesfürsten, und diejenigen, welche eine solche Stellung inne hatten, waren es lediglich kraft des königlichen Willens. In sehr vielen Fällen wurden aber die Befehlshaber der stehenden Truppe, welche in der Hauptstadt war, entnommen, oftmals waren es auch Verwandte oder doch Stammesangehörige des Königs, vgl. I Sam 14 50 f. 22 7 26 6 II Sam 2 13, durch die der König naturgemäss seine Macht zu stärken suchte und immer wohnten diese Befehlshaber in der Residenz des Königs.

Sodann aber fiel dem König die Regierung des Landes überhaupt zu, von der bis dahin keine Rede war: die einzelnen Stämme, Geschlechter, Städte u. s. w. regierten in ihrem Machtbereich, eine Centralgewalt gab es nicht. Erst mit der Gründung des Königthums wird das anders, aber freilich nur sehr allmählich. Während der Zeit des Saul ist von Regierung offenbar nicht viel zu verspüren gewesen: er sass auf seinem Gut zu Gibea, von königlichen Beamten u. s. w. hören wir nichts, Saul unterschied sich eben nicht stark von den bisherigen Richtern. Erst unter David und Salomo hören wir von Beamten (שָׂרִים), welche eingesetzt werden und zwar werden erwähnt II Sam 8 16—18: 1) Der Feldhauptmann (עַל הַצָּבָא); 2) wahrscheinlich der Grossvezier (מַזְכִּיר), der beim Vortrag die einzelnen Dinge dem König in Erinnerung zu bringen hatte [1]; 3) der Staatsschreiber oder Kanzler (סוֹפֵר), dem die Ausfertigung der Staatsschriften oblag; 4) der Befehlshaber der königlichen Leibwache (הַגִּבֹּרִים, im Volksmunde הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי genannt, vgl. I Reg 1 8 10 38 [2]); 5) der bezw. die Priester (הַכֹּהֲנִים), wozu II Sam 20 24 noch 6) den Frohnvogt (עַל הַמַּס) erwähnt. Salomo fügte hinzu 7) den Aufseher über die Vögte (עַל הַנִּצָּבִים), vgl. unten und 8) den Hausminister (עַל הַבַּיִת), vgl. Jes 22 15 36 3, der später, wie vielleicht auch die andern höhern Beamten, eine Art Amtstracht hatte Jes 22 21 ff. [3]. Was es mit dem II Reg 22 12 ge-

[1] Meist versteht man den Mazkir von dem Reichshistoriographen, welcher die einzelnen Ereignisse aufzuzeichnen hatte, aber mit der hohen Stellung dieses Beamten und mit Stellen wie II Reg 18 18 37 Jes 36 3 22 II Chr 34 8 will sich das schlecht reimen.

[2] Beide sind zweifellos identisch, wie die vv. I Reg 1 8 10 38 zeigen; in II Sam 15 18, wo statt הגתים zu lesen ist הַגִּבֹּרִים, ist der Satz: וְכָל־הַגִּבֹּרִים שֵׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ als erklärende Glosse zu streichen.

[3] Freilich ist die Zeit der Abfassung von Jes 22 19 ff. zweifelhaft, es ist nicht unwahrscheinlich, dass die vv. erst auf Grund von 36 3 verfasst sind.

nannten עֶבֶד הַמֶּלֶךְ auf sich hat, wissen wir nicht, jedenfalls scheint es ein besonderer Titel gewesen zu sein, vgl. Fig. 40 S. 262. STADE vermuthet in ihm den obersten Eunuchen, der auch an den palästinensischen Höfen mit ihren Harems gewiss nicht gefehlt hat, vgl. סָרִיס I Reg 22 9 II Reg 8 6 24 12 15 9 32 [1]. Er würde zu den eigentlichen Hofbeamten gehören, von denen noch genannt werden: der Mundschenk (מַשְׁקֶה) I Reg 10 5 und der Aufseher über die Kleiderkammer (אֲשֶׁר עַל הַמֶּלְתָּחָה) II Reg 10 22, vgl. שֹׁמֵר הַבְּגָדִים II Reg 22 14.

Ohne Zweifel bestand neben der Führung des Heeres die Hauptaufgabe des Königs darin, dass er als der höchste Richter im Lande Recht sprach, vgl. II Sam 14 I Reg 3 16 ff. u. o., und ein Theil dieser richterlichen Gewalt gieng natürlich auf die königlichen Beamten über, welche in seinem Namen Recht sprachen, ohne dass sie freilich lediglich Richter gewesen wären, wie überhaupt der alten Zeit eine Trennung von Justiz und Verwaltung dnrchaus fremd ist, sondern der vom König ernannte Beamte übte kraft seines Amtes alle Gewalt aus, sei es auf bürgerlichem oder militärischem, auf dem rechtlichen Gebiet oder dem der Verwaltung aus; nur bei den höchsten Staatsämtern in der Residenz selbst ist eine Scheidung vollzogen. Diese richterliche Thätigkeit des Königs und seiner Beamten bedeutete abermals eine Herabminderung der Macht der Stammes- und Geschlechtshäupter, in deren Händen früher die Rechtspflege gelegen hatte. In welchem Sinn diese königlichen Beamten meist ihres Amtes warteten, darüber lassen uns die Prophetenschriften keinen Zweifel: sie sind voll von Klagen über Rechtsunterdrückung und Vergewaltigung durch diese Sârim, das Recht ist um Geld feil, der Arme ist in den Zustand völliger Rechtslosigkeit herabgedrückt, vgl. Jes 1 23 5 7 22 f. Mich 3 11 7 3 Ez 18 8 22 12 u. ö. Die ewige Wiederkehr solcher Klagen zeigt, wie DUHM zu Jes 1 23 mit Recht hervorhebt, dass Fehler nicht bloss in den Personen sondern auch in dem Mangel einer sachgemässen Verfassung der öffentlichen Dinge lag. „Gesetzgebnng und Rechtspflege werden wohl von der Sittlichkeit ihrer Organe stark beeinflusst, haben aber doch auch ihre eigene sachliche und technische Selbständigkeit, wenn sie auf solider Basis aufgerichtet sind. Die israelitische Lebensverfassnng rechnet überwiegend mit rein natürlichen oder mit persönlichen Factoren (c. 11 1 ff.), um später, wenn diese versagen, einer autoritären Disciplin sich völlig

[1] Vgl. STADE, Gesch. Israels, I² S. 650. — Es ist freilich nicht über allen Zweifel erhaben, ob סָרִיס auch in der älteren Zeit „Eunuche“ ist, denn II Reg 25 19 wird ein סָרִיס als Inhaber eines militärischen Commandos genannt.

unfrei zu fügen.“ Zum Theil waren diese Verhältnisse gewiss auch durch die zeitweise relative Machtlosigkeit des Königs bedingt: oft waren diese Sârim die Häupter der mächtigen Geschlechter, mit denen namentlich schwache Regenten zu rechnen hatten, und die Erkenntniss „Väterchen ist weit“ hat gewiss damals wie heute auf viele eine beruhigende Wirkung ausgeübt. —

Der König war zugleich der oberste Priester, welcher die Aufgabe hatte, sein Volk Gott gegenüber zu vertreten. Saul, vgl. I Sam 13 9 14 34 und David, vgl. II Sam 6 13 17 24 25 opfern nicht nur — das konnte in der alten Zeit jeder Israelit — sondern David trug den Ephod bad, das linnene Priesterkleid; er wie Salomo segnen bei besondern Veranlassungen das Volk I Reg 8 14 II Sam 6 18 und wesentlich als oberster Priester des Volks wird der König gesalbt und heisst משיח יהוה I Sam 24 11 26 9 II Sam 1 14 19 22. Meist freilich liessen die Könige priesterliche Funktionen durch ihre Beamten ausüben, denn die כהנים am Tempel wie an dem Reichsheiligthnm zn Bethel sind durchaus königliche Beamte, nnter denen sie aufgezählt werden II Sam 8 18 20 23 ff. I Reg 4 2. Der König ernennt zu solchen Priestern, wen er will, daher erscheinen II Sam 8 18 des David Söhne[1] und 20 26 der Jairite ʿIra als Priester, welche der König dazu bestimmt. Als oberster Priester lässt Salomo nach seinen Anordnungen den Tempel bauen, der ja wesentlich Burg- und Königsheiligthum ist, ähnlich ist das mit Ahas II Reg 16 10 ff. Der spätern Zeit ist freilich das Bewusstsein von dieser Seite der königlichen Gewalt völlig verloren gegangen, so dass Erzählungen wie die II Chr 26 16 ff. entstehen konnten.

3. Nach I Sam 8 10 ff. könnte es scheinen, als sei der König völlig unbeschränkt in seiner Macht gewesen, als habe es ein Recht, an dem seine Macht eine Schranke fand, nicht gegeben. Dort wird als משפט המלך erwähnt, dass er von den Feldern, Weinbergen und Oelpflanzungen den Israeliten die besten nehmen und sie seinen Beamten geben wird, ihre Sklaven und Sklavinnen, ihre besten Rinder und Esel wird er für seine Wirthschaft verwenden; vom Saatland, Weinbergen und Schafen wird er den Zehnten für seine Beamten erheben, nicht minder aber wird er ihre Söhne und Töchter in seinen Dienst stellen. Dass derartige Dinge vorgekommen sind, soll nicht geläugnet werden, ohnedies würde ja eine derartige Darstellung

[1] Die Umdeutung I Chr 18 17 ist aus denselben Beweggründen wie II Chr 26 16 ff. entstanden.

auf israelitischem Boden überhaupt nicht recht begreiflich sein, — aber darüber kann kein Zweifel sein, dass derartige Schilderungen nicht den gewöhnlichen Stand der Dinge wiedergeben. So gewiss durch die neue Verfassung die Geschlechts- und Stammeshäupter, wie vorher nachgewiesen, in ihrer Macht beschränkt wurden, so wenig kann davon die Rede sein, dass sie mit einem Male zur völligen Bedeutungslosigkeit herabsanken und sich alle Macht in den Händen des Königs concentrirte, vielmehr werden die Könige fortdauernd mit diesem Factor haben rechnen müssen. Ueberhaupt wird ihre Macht sehr wesentlich bedingt gewesen sein durch die Erfolge, die sie aufzuweisen hatten; da, wo diese fehlten, sanken sie gewiss oft zur Bedeutungslosigkeit herab, wie das namentlich die Geschichte des Nordreichs nach dem Tode Jerobeams II. zeigt: nur mit fremder Hülfe vermochten sie zum Theil der centrifugalen Kräfte, die wesentlich wohl durch die mächtigen Stammeshäupter repräsentirt wurden, Herr zu werden. Wo Fürsten grosse äussere Erfolge in die Wageschale zu werfen hatten, wie ein Saul und David und später ein Jerobeam II., da wird freilich die Macht meist eine unumschränkte gewesen sein. Saul lässt durch sein Misstrauen sich dazu verleiten, die Priesterschaft zu Nob niederzuhauen, David nimmt das Weib des Uria in seinen Harem, Salomo häuft Lasten auf Lasten, um seiner Prachtliebe Genüge zu thun. Und dennoch selbst bei einer so gewaltigen Persönlichkeit, wie es die des David war, zeigt es sich, dass Grenzen da waren, die auch er nicht ungestraft überschreiten konnte, die nämlich, welche durch die Volkssitte gezogen waren. Was Nathan dem David entgegenhielt, war nicht blos dieses Mannes subjective Meinung, sondern des Volkes Stimme gab er Ausdruck und gewiss ist gerade diese Thatsache nicht ohne Einfluss auf David geblieben. Nicht anders ist es mit Salomo: die völlige Nichtachtung der Interessen des Volkes, der Grossmachtsdünkel, von dem ergriffen er es andern orientalischen Herrschern gleichzuthun suchte und sich zur rücksichtslosen Ausbeutung des Volkes verleiten liess, das verursachte die Auflehnung fast des gesammten Reichs gegen das Davidhaus. Und als Ahab sich bestimmen liess durch das Mittel des Justizmordes das Besitzthum des Nabot an sich zu bringen, gab Elias dem öffentlichen Unwillen Ausdruck und in der dem Ahab gegenüber ausgesprochenen Drohung kommt die Thatsache zum Ausdruck, dass diese schamlose Verspottung alles Rechts eine der Hauptursachen zum Sturze seines Hauses war. Nichts zeigt deutlicher als diese Geschichte der Rechtsvergewaltigung des Nabot

durch Ahab, wie verkehrt es ist I Sam 8 10 ff. als treues Spiegelbild der mit dem Königthum gegebenen Zustände anzusehen, es ist vielmehr ein Bild grau in grau, bei dem die diesem Erzähler eigenthümliche Abneigung gegen das Königthum[1] den Pinsel geführt hat, vereinzelte Erfahrungen sind verallgemeinert. Ein ziemlich später Versuch Rechte und Pflichten des Königs wenigstens in einigen Hauptpunkten festzustellen, liegt in Dt 17 14 ff. vor: neben der selbstverständlichen Forderung, dass sie keinen Fremden über sich zum Könige machen sollen, wird gefordert, dass der König nicht viel Silber und Gold noch auch viel Rosse und Weiber besitze und vor allen Dingen, dass er sich bei seiner Thronbesteigung eine Abschrift des Gesetzes geben lasse, dasselbe immer zur Hand habe und alle Tage seines Lebens darin lese, — ein Gesetz, das schwerlich zum ursprünglichen Bestand des Deut. gehört[2] und auch inhaltlich völlig bedeutungslos ist. Von viel grösserer Bedeutung ist für uns II Reg 23, weil es uns zeigt, auf welchem Wege der König allein im Stande war, neue Bestimmungen bei dem Volke durchzusetzen: dadurch dass das Volk in seinen Vertretern dieselben annahm und sich zu ihrer Beobachtung verpflichtete.

4. Ueber die Einkünfte des Königs und die Steuerverhältnisse sind wir nur mangelhaft unterrichtet. Da Saul einen eigentlichen Hofhalt noch nicht hatte, sondern auch als König auf seinem Gute weiter lebte, wird der Aufwand, den sein Regiment erforderte, nicht bedeutend gewesen sein; vielleicht hat er andere Steuern als den Theil der Beute, der ihm zufiel, vgl. II Sam 8 11 12 30, und die Gaben derer, die recht- und schutzsuchend oder huldigend ihm nahten I Sam 10 27 16 20, überhaupt nicht empfangen. Das wurde erst anders unter David und vollends unter Salomo. Unter David war nicht nur die Kriegsbeute eine erhebliche Einnahmequelle, sondern von jetzt an treten auch die Tribute unterworfener Völker I Reg 5 1 II Reg 3 4 vgl. Jes 16 1 sowie ihre Geschenke bei ausserordentlichen Gelegenheiten I Reg 10 10 25 hinzu. Sehr wahrscheinlich steht auch die von

[1] Die er mit Hosea theilt, ja die vielleicht durch diesen Propheten unter den eigenthümlichen Erfahrungen seiner Zeit zuerst producirt ist.

[2] Schon Kleinert (das Deuteron und der Deuteronomiker 1872 S. 142) hat die Schwierigkeiten, welche sich gegen diese Novelle erheben, geltend gemacht; nach ihm haben Wellhausen, Komposition des Hexateichs 1889 S. 194, Stade, Gesch. Israels, I 657 und Cornill, Einleitung S. 34 sich gleichfalls gegen das Gesetz erklärt, während Kuenen § 7 Anm. 11 und ebenso Dillmann es als urspr. Bestandtheil betrachten.

David unternommene Volkszählung mit der Ordnung der Steuerverhältnisse wie des Kriegsdienstes im Zusammenhange, so dass es sehr begreiflich ist, dass man von dieser Neuerung Schlimmes fürchtete nnd sie mit sehr ungünstigen Augen ansah II Sam 24 1 ff. Jedenfalls diente diesem Zwecke der Besteuerung die Eintheilnng des Landes unter Salomo in 13 Kreise, welche sich mit den Stammesgrenzen nicht deckten, so dass man auf die Vermuthung kommen könnte, dass ein Nebenzweck zugleich der war, die Stammesgrenzen zu verwischen, ein Zeichen des — mindestens latenten — Kampfes zwischen Königthum und altem Stammadel, vgl. I Reg 4 7 ff.[1]. Vielleicht wnrde dnrch diese Eintheilung des Landes der dem Volke sehr drückende Frohndienst geregelt I Reg 5 26 ff. Einen Theil seiner Einkünfte bezog Salomo zugleich durch seine Betheiligung an Handel nnd Schifffahrt I Reg 10 11 28 f., nach den letzteren vv. war der Handel mit Wagen und Pferden Regal. Von den die Jizreelstrasse benützenden Karawanen bezog er einen Zoll I Reg 10 15. Eine bestimmte Besteuerung der Familien setzt I Sam 17 25 voraus, vielleicht ist dabei an den nach 8 17 zu leistenden Zehnten zu denken. Freilich wann diese Steuer eingeführt wurde, können wir nicht mit Sicherheit sagen, vielleicht nicht zu lange vor der Abfassung von I Sam 8 17, es macht fast den Eindruck, als handle es sich hier nicht um alte, fest eingewurzelte Sitte, über deren Berechtigung man nicht zu reflectiren pflegt, sondern um Neuerungen, denen man sich widerwillig fügte. Nach Am 7 1 mnss der erste Schnitt von Laub nnd Kraut in den Tagen des Amos Regal gewesen sein, eine Einrichtung, die mit Rücksicht auf die von dem Könige zu haltenden Kriegsrosse I Reg 18 5 verständlich ist. Nach I Reg 21 1 ff. scheint in gewissen Fällen das Vermögen Gerichteter zu Gunsten des Königs eingezogen zu sein, auch I Sam 8 12 setzt liegende Güter voraus, die der König nach seinem Gefallen seinen

[1] Jetzt ist freilich I Reg 4 7 nur von 12 Statthaltern (נִצָּבִים) die Rede, welche die Aufgabe gehabt hätten, je einen Monat den Hofhalt des Salomo zu versorgen. Diese v. 7 ausgesprochene Anschauung gehört aher ohne Zweifel dem Redactor an, der dies Verzeichniss 4 8 ff. eingearheitet hat und der den Glanz der Hofhaltung des Salomo, wie Stade richtig vermuthet hat, vgl. Gesch. I 309, dadurch in's rechte Licht setzen wollte. Dass die Zwölfzahl nicht richtig sein kann, sieht man daraus, dass Juda jetzt fehlt: offenbar ist יהודה zum Schluss von v. 19 zu ziehen, das war der dreizehnte Kreis, aber der Name des Statthalters ist von dem Verf. von 4 7 fortgelassen. Gab es 13 Kreise, woran nicht zu zweifeln ist, so mnss der Zweck der Eintheilung auch ein anderer als der in 4 7 geltend gemachte gewesen sein.

Beamten zu Lehen geben konnte. Die Vergewaltigung des Naboth ist gewiss nicht das einzige Beispiel aus vorexilischer Zeit, wenigstens würde in diesem Falle kaum des Ezechiel Vorschrift verständlich sein, dass dem Fürsten des Gottesstaates ein bestimmter Grundbesitz zugewiesen werde, „damit meine Fürsten meinem Volke nicht mehr das Seine nehmen“ Ez 45 7 ff. Oftmals blieben gewiss auch solche Besitzthümer in der Hand des Königs selbst, soll doch nach I Chr 28 25 ff. schon David Domänen von grossem Umfang besessen haben. — Eine Vermögenssteuer ist wohl nur in ausserordentlichen Fällen üblich gewesen II Reg 23 35, wie denn auch die Könige sich nicht besannen, im Tempel und Tempelschatz zu nehmen, was ihnen nöthig schien, vgl. II Reg 18 15 ff.

§ 57. Verfassung der nachexilischen Zeit.

1. Die hergebrachte auf die Erzählung der Chronisten zum Theil zurückgehende Vorstellung ist die, dass die Exulanten unter Führung von Zerubabel als weltlichem und Josua als geistlichem Haupt heimgekehrt seien und dass jener zugleich vom Cyrus als persischer Statthalter an die Spitze des neuen Gemeinwesens gestellt sei. Lösen wir die Darstellung des Chronisten aus den von ihm benutzten Quellen los, so ergiebt sich aus diesen Quellen selbst eine andere Auffassung.

Nach Ezr 2 und Neh 7 standen an der Spitze der Heimgekehrten neben Josua und Zerubabel noch zehn andere Männer, die in völlig gleicher Weise wie Josua und Zerubabel, die durch keine besondere Bemerkung herausgehoben sind, genannt werden. Offenbar sind diese zwölf Männer die Häupter der Geschlechter, welche aus dem Exil heimkehrten. Die alte Stamm- und Geschlechterverfassung hatte eben das Königthum überdauert und lebte nun im Exile nach dem Falle des Königthums von Neuem auf, daher erscheinen bei Ezechiel die Ziḳenê Jehuda, um Auskunft für das Volk zu erhalten 8 1 20 1. Offenbar wurden auch in den einzelnen Geschlechtern bzw. Gemeinschaften die Frage der Rückkehr besprochen und Beschluss gefasst. Die zwölf Aeltesten werden der persischen Regierung gegenüber das Volk vertreten, gemeinsame Angelegenheiten geordnet haben u. s. w. Offenbar sind sie die in den aramäischen Theilen von Ezra erwähnten שָׂבֵי יְהוּדָיֵא, mit denen der persische Statthalter verhandelt, vgl. 5 9 ff. 6 7 ff. Als persischer Statthalter, der die Rückführung leitet und auch den Grund zum Tempel legt, vgl. Esr 5 ,16, wird ein gewisser Šešbaṣṣar erwähnt, dem der Chronist fälschlich den

Titel הַנָּשִׂיא לִיהוּדָה giebt Esr 1 8. Dies sowie der bei Hag 1 1 sich findende Titel des Zeruhbabel als פַּחַת יְהוּדָה haben viele verleitet Šešbaṣṣar als persischen hezw. bahylonischen, Zerubabel als jüdischen Namen desselhen Mannes anzusehen, aber Esr 5 2 ff., eine primäre Qnelle, welche beide Männer nebeneinander nennt, verhietet das, und Stade hat mit Recht auf eine Reihe von sonstigen Gründen aufmerksam gemacht, welche diese Unterscheidung fordern. Eine grosse Zahl von Rechtsfragen, namentlich zwischen den Exulanten und den im Lande angesessenen Bewohnern, war zu entscheiden nnd die Durchführung der Entscheidung unter Umständen zu erzwingen, Verhandlungen zwischen der persischen Regierung und den Exulanten waren zur Erledigung vieler Fragen nothwendig. Zu alledem bedurfte man um so mehr eines persischen Beamten, als die Vertretung der Interessen der umliegenden Völker in den Händen persischer Beamten lag. Er hatte die Beziehungen nach Aussen zu regeln, Streitigkeiten mit den nicht zu den Exulanten gehörigen Bewohnern des Landes zu schlichten, den Trihut einzuziehen, das Verhalten der Juden im Allgemeinen zu überwachen, dagegen die Regelung der eigentlich inneren Angelegenheiten der Exulanten wird in den Händen des Aeltestencollegiums gelegen haben. Dazu gehörte namentlich auch die Gerichtsharkeit (vgl. § 59), vgl. Esr 10 14 ff. Freilich unheschränkt war auch dieses Collegium nicht, sondern wie Esr 10 7 ff. Neh 10 u. a. St. beweisen, wurden die wichtigsten Angelegenheiten der Volksversammlung vorgelegt.

Mit den שָׂבֵי יְהוּדָיֵא decken sich nicht die Neh 7 70 erwähnten רָאשֵׁי הָאָבוֹת, welche mit den Esr 8 29 genannten שָׂרֵי הָאָבוֹת offenbar identisch sind; sie stehen wohl mit den הזקנים Esr 10 8 auf einer Stufe und hatten wie in der königlichen Zeit zum Theil die Gerichtsbarkeit in Händen, vgl. I Reg 21 8 ff. Dt 19 12 21 2 ff. 22 15 ff.

Im Laufe der Jahre vollzog sich nun eine Verschiehung, insofern Zerubahel und Josua zur Zeit von Haggai und Zacharja an der Spitze der Gemeinde stehen, so dass die zehn andern Mitglieder des Aeltestencollegiums nehen ihnen verschwinden. Diese Entwicklung ist einmal dadurch hedingt, dass Josua zum „Hohenpriester“ wird und als solcher unter den Exulanten, die doch wesentlich Cultusgemeinde sind, eine hervorragende Stelle einnimmt. Noch aber erscheint er als zweiter neben Zerubbabel, der nach Hag 1 1 offenbar zeitweise das Amt eines Statthalters bekleidet haben muss und an den als Davididen sich die Hoffnungen der Exulanten besonders

anklammerten: man sah in ihm den messianischen König, der die Vollendnngszeit herbeiführen würde Zach 6 9 ff.[1]. Was man gehofft, gieng aber nicht in Erfüllung: Zerubahel starb und die persische Regierung vermied es, abermals einen Davididen zum Statthalter zu machen, offenhar wollte man die Hoffnungen nicht von Neuem beleben. Die nothwendige Folge war, dass nun der Hohepriester die erste Stelle einnahm, so dass sich auf ihn der Glanz des geistlichen und weltlichen Hauptes vereinigte, als der Priestercodex als Gesetzbuch der Gemeinde von dieser angenommen wurde. Noch bei Ezechiel hatte der Fürst (נשיא) eine gewisse Ehrenstellung, freilich nur mit der hescheidenen Aufgabe die Kosten des Cultus zu bestreiten, ein Nachklang aus der alten Zeit, wo der Tempel wesentlich Königsheiligthum war. Der Priestercodex kennt auch diese bescheidene Figur des Fürsten nicht mehr, sondern sie ist aufgesogen von der des Hohenpriesters, hinter dem die Fürsten der übrigen Geschlechter weit zurückstehen. Es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Veränderungen ohne Schwierigkeiten und Kämpfe vor sich gegangen sind, aber leider sind wir hei der ausserordentlichen Dürftigkeit der Quellen der nachexilischen Zeit nicht in der Lage, Näheres darüber sagen zu können.

2. In der griechischen Zeit steht an der Spitze des Volkes der Hohepriester, dessen Macht in der Zeit der Makkabäer natürlich die höchste Höhe erreichte, weil jetzt der persische Statthalter bezw. der Vertreter der griechisch-römischen Macht fehlte, welche den Hohenpriester beschränkte. Von nicht zu unterschätzender Bedeutung war zugleich die Thatsache, dass das Hohepriesterthum allmählich ein lehenslängliches, erbliches Amt geworden war. Erst nnter Herodes und den Römern wurde das anders, welche nach ihrem Gutdünken Hohepriester ab- und einsetzten, doch waren es immer die Familien des Priesteradels, aus denen sie genommen wurden.

Dem Hohenpriester zur Seite stand das Synhedrium, dessen Vorsitzender der Hohepriester war. Es war der höchste Gerichtshof, welcher natürlich die Macht des Hohenpriesters heschränkte, vgl. § 59. Endlich behielten anch die Aeltesten der einzelnen Städte wie in der Königszeit eine gewisse Bedeutung: auch jetzt bildeten sie ein Richtercollegium, dessen Zahl freilich sehr verschieden war, vgl. § 59.

---

[1] Der hebr. Text in 6 11 ist verstümmelt und nach LXX zu ergänzen ebenso 6 13 מִימִינוֹ st. עַל כִּסְאוֹ zu lesen (LXX).

Kap. 2.

Rechtsverhältnisse.

§ 58. Rechtsquellen[1].

1. Es ist selbstverständlich, dass in der ältesten Zeit von einem geschriebenen Rechte keine Rede sein kann, aber darum ist doch keine Willkür üblich gewesen, sondern die Sitte war das Recht bezw. die Quelle, aus der das Recht abgeleitet wurde. Je weniger für das einzelne Individuum in der ältesten Zeit eine selbständige Existenz, losgelöst vom Stamm bezw. Geschlecht, möglich war, vielmehr der Einzelne nur als Glied der Gemeinschaft in seinem Rechte sich behaupten konnte, um so mehr musste die Sitte dieser Gemeinschaft zum zwingenden Gesetze werden, die eine Auflehnung nicht zuliess: wer gegen die Stammessitte sich empörte, wurde aus dem Stamme ausgeschlossen, war damit aber auch recht- und schutzlos, weil er der starken Hand entbehrte, welche Rechtsansprüche verwirklichte. Was die Stammessitte gestattete, war recht, was gegen die Stammessitte verstiess, war Rechtsverletzung.

Es können freilich Fälle eintreten, bei denen diese Rechtsquelle versagt, weil eben eine feste Sitte sich in Bezug auf den einen oder andern Punkt noch nicht gebildet hat. Auch im alten Israel ist das nicht anders gewesen und es ist eine ohne Zweifel durchaus treue historische Erinnerung, welche in Ex 18 $_{13}$ ff. vorliegt, dass man in solchen Fällen die Gottheit um Entscheid angieng. Es trug so das priesterliche Orakel zur Weiterentwicklung der Volkssitte und damit der Rechtsanschauungen bei, denn ohne Zweifel wurden solche in bestimmten Fällen gegebenen Entscheide der Gottheit sofort wiederum zur Rechtsquelle, insofern man nach ihnen analoge Fälle entschied.

2. Mit der Niederlassung des Volks im Westjordanland und dem Uebergang aus dem Leben des Nomaden zu dem des Bauern und des Städters musste sich auch auf dem Rechtsgebiet eine ungeheure Umwälzung vollziehen. Der Israelit trat jetzt in völlig neue Verhältnisse ein, die ausser dem Bereich seiner bisherigen Lebensanschauungen und seiner Sitten lagen, es musste sich daher eine neue Rechtsbildung vollziehen. Der Begriff des Eigenthums hat z. B.

[1] Vgl. Benzinger § 44.

für den ansässigen Ackerbauer ein ganz andres Gesicht als für den Nomaden, dessen Hauptbesitz doch schliesslich in seinem guten Schwerte und der Zahl der ihm zur Verfügung stehenden Arme liegt, durch die der heute Arme über Nacht zum reichen Besitzer werden kann. Erst mit der festen Ansiedlung ist auch die Möglichkeit der socialen Gliederung des Volkes gegeben, die dem Nomaden so gut wie ganz fehlt: der freie Nomade kennt über sich keinen andern Herrn als den von Himmel und Erde. Zwar haben auch die einzelnen Stämme ihre Scheichs, aber das sind nicht Fürsten in unserm Sinn mit Herrschergewalt ausgestattet, sondern stets primi inter pares, welche ihren Einfluss, den sie üben, vielmehr ihrer persönlichen Bedeutung als ihrer Würde verdanken.

Dazu kam ein andres. Schon oben § 56 ist gezeigt, wie mit der Ansiedlung in Palästina der feste Stammverband, in dem der Einzelne stand, sich naturgemäss lockerte. Dadurch, dass der Einzelne an einem bestimmten Ort sich ansiedelte, verwuchsen seine Interessen mit denen seiner neuen Heimath, es bildeten sich neue Gemeinschaften, für die nicht mehr ein Stammesinteresse, sondern vielmehr ihr Lokalinteresse maassgebend war. Damit war gegeben, dass auch die Sitte nicht mehr wie früher unbedingte Macht über den Einzelnen ausübte, er konnte sich ihr leichter als früher entziehen. Diese eben hervorgehobenen Momente sind die Ursachen dass die Richterzeit, in welcher sich dieser Uebergang vom Nomadenleben zum Ackerbau vollzog, im gewissen Sinn eine Zeit der Auflösung, der Rechtsunsicherheit und der Gährung ist. Auch von dieser Seite aus ergab sich die Nothwendigkeit einer staatlichen Organisation der Stämme, weil nur auf diesem Boden die Ausbildung eines einheitlichen Rechts möglich war. Anscheinend hat es ziemlich langer Zeit bedurft, bis man zur Codificirung des Rechts schritt.

3. Der älteste Versuch liegt wohl im Bundesbuch (Bb.) Ex 20_{24}—c. 23 vor[1], das in zwei grosse Theile zerfällt: 1) מִשְׁפָּטִים jus und zwar civil- und strafrechtliche Bestimmungen 21_{1}—22_{16}. Die Sätze sind durchweg in der dritten Person sing. gehalten und bedingt, der Hauptfall wird durch כִּי, die untergeordneten durch אִם eingeführt und 2) דְּבָרִים fas sittlich religiöse Bestimmungen, die

[1] Das Bundesbuch ist jetzt nicht mehr in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten, nachweisbar sind Umstellungen, Zusätze, vielleicht auch Auslassungen, auch Textverderbnisse erfolgt, vgl. Br. Baentsch, Das Bundesbuch Ex 20_{22}—23_{33}, Halle 1892 und Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, Freiburg 1893 S. 242 ff.

als Forderungen, also unbedingt, an den Einzelnen sich wenden, daher die Form der Anrede. Der Inhalt dieser Gesetzgebung lässt erkennen, dass Israel jetzt ein Ackerbau und Viehzucht treibendes Volk geworden ist, dagegen wird auf den Handel nirgend Rücksicht genommen, er spielte offenbar zur Zeit der Entstehung dieser Gesetze noch keine Rolle. Wohl aber finden sich eine ganze Reihe von Verordnungen, welche auf das religiöse und das sittliche Leben Bezug haben, weil nach dem Sinne jener alten Zeit es sich dabei nicht um Privatinstitutionen handelt, denen der Einzelne völlig frei gegenüber steht, sondern um Volkssitten, denen der Einzelne sich nicht entziehen kann. Treffend hat übrigens Benzinger darauf aufmerksam gemacht, dass in diesem Bundesbuch nicht grosse Rechtsgrundsätze ausgesprochen seien, es sei keine Darstellung einer abstracten Rechtsordnung zum Zwecke der Anwendung auf den einzelnen Fall, sondern eine Zusammenstellung einzelner Rechtsentscheide. Man sehe daher dieser Gesetzgebung ihre Entstehung an: entweder habe sich durch Wiederholung ähnlicher Fälle eine Rechtspraxis gebildet, oder ein einzelner Fall sei durch eine Thora Gottes entschieden worden, womit ebenfalls eine feste Norm gegeben war. Wenn aber Benzinger behauptet, schon hier trete die folgenschwere Thatsache auf, dass diese Gesetzsammlung ihre Autorität darauf gründe, dass die Bestimmungen von Mose herrühren, an Stelle des Alters- und Gewohnheitsrechts trete hier die Persönlichkeit, der Gesetzgeber, als Autoritätsgrund, so ist das unrichtig. Das kann höchstens gelten für E, der diese Gesetzgebung seiner Schrift einverleibt hat, nicht aber für die Schrift selbst: lösen wir sie aus dem Rahmen, in den sie jetzt eingespannt ist, so zeigt sich, dass die Gesetzsammlung nirgend auf die Autorität des Mose als Gesetzgeber zurückgreift.

Auf diesem Bundesbuch fusst durchaus das Deuteronomium [1], das entsprechend den משפטים und דברים des Bb. משפטים und חקים enthält. Selbstverständlich ist dasselbe keine Wiederholung, sondern in nicht wenigen Fällen tritt eine Erweiterung und Umgestaltung ein. Jenes, insofern Israel eben nicht mehr nur ein Bauernvolk war, auch der Handel hatte in Israel eine Stätte gefunden; offenbar war der Zeit auch mehr als bisher die Mangelhaftigkeit der bisherigen Rechtsinstitutionen zum Bewusstsein gekommen, daher erscheint hier ein bis ins Einzelne ausgeführtes Criminal- und Civilgesetz c. 19—25, ja sogar eine Reihe polizeilicher Verordnungen, vgl. 22_{8} 23_{13}f. 24_{8},

[1] Vgl. Holzinger a. a. O. S. 299 ff.

als unmittelbar von Gott eingesetztes Recht. Die Umgestaltung ist bedingt durch eine Reihe dem Deut. eigenthümlicher Ideen: auf dem Gebiet des Cultus durch den Gedanken der Centralisation, auf dem der Sitte durch den der Humanität, daher hier die so oft hervortretende Fürsorge für die social Schwachen, sowie durch den andern der einzigartigen Beziehung Jahves zu diesem Volk: Israel verdankt seine Stellung einzig und allein der Liebe und Treue Gottes, daher muss Israel als heiliges Volk an die daraus ihm erwachsenden Pflichten denken. Von diesem Gesichtspunkt aus wird daher eine Revision seiner Sitten u. s. w. durch das Deut. vollzogen und alles, was dieser Stellung Israel's und seiner Aufgabe nicht entspricht, wird ausgeschieden bezw. umgestaltet.

In einer gewissen Verwandtschaft mit dem Deut. steht das Heiligkeitsgesetz Lev 17—26, insofern dasselbe wie das Deut. eine Reihe sittlicher und rechtlicher Bestimmungen enthält, welche sonst von der Priestergesetzgebung fast völlig ignorirt werden, und insofern auch hier noch derselbe humane Geist sich zeigt, vgl. c. 19, der dem Deut. charakteristisch ist. Der Gedanke der levitischen Reinheit, cultische Bestimmungen u. s. w. stehen freilich hier im Mittelpunkt, doch findet sich zu dem hier stark hervortretenden Gedanken der levitischen Reinheit auch schon im Deut. der Ansatz, insofern schon dort der prophetische Gedanke der Heiligkeit des Volks in den der levitischen Reinheit umgebogen ist, vgl. 14 21 $_{22}$f. 22 $_{5\,9\,10}$f. 23 $_{10}$ff. Auch insofern zeigt diese Gesetzgebung mit dem Deut. eine Berührung, als auch hier Bb., wenigstens Reminiscenzen davon, noch nachzuwirken scheinen [1].

Die grosse Priestergesetzgebung ist wesentlich Kultusgesetzgebung, auf das profane Recht wird nur selten Rücksicht genommen und immer nur insoweit als das durch den eigentlichen Zweck dieses Schriftstellers, die Hierokratie, bedingt ist. Diese Gesetzgebung wird daher am wenigsten als Rechtsquelle in Betracht kommen.

§ 59. Das Gericht.

Die Gerichtsbarkeit über die Mitglieder einer Familie lag in der ältesten Zeit in den Händen des Familienhauptes Gen 38 $_{24}$ ff. 31 $_{32}$, vgl. Dt 21 $_{18}$ ff.; die Familie schützte den Einzelnen in seinem Recht, sie nahm Rache für das Unrecht, das dem Einzelnen

[1] Vgl. Baentsch a. a. O. S. 110 f., Holzinger a. a. O. S. 443 ff., Weimar 1831 S. 96 ff.

widerfahren war. Traten mehrere Familien zu einem Geschlecht bezw. Stamm zusammen, so gieng ein Theil der Gerichtsbarkeit auf die Geschlechts- bezw. Stammesältesten über. Es ist in dieser Hinsicht bei den Israeliten ohne Zweifel nicht anders gewesen als noch heute bei den Beduinen. Gerathen zwei Beduinen mit einander in Streit, so versucht der Scheich den Streit zu schlichten, aber sein Urtheil hat keine zwingende Kraft, vielmehr hängt es von dem Einzelnen ab, ob er dem Richterspruch sich fügen will, nur die eigenen Familienglieder vermögen es, einen gewissen Druck auf ihren Angehörigen auszuüben; gelingt es nicht auf diese Weise eine Einigung herbeizuführen, so appellirt man an das Schwert. Verschiedene Stämme haben auch besondere Richter, Männer, welche durch die Schärfe ihres Urtheils, durch ihre Gerechtigkeitsliebe und durch ihre Erfahrung in den Gewohnheiten und Gesetzen ihrer Volksstämme sich auszeichnen, und ihre Wahl hängt lediglich von der guten Meinung ab, die man sich von ihnen gebildet. Oft bleibt dies Amt in derselben Familie. Diese Kâdis bilden gleichsam eine Appellationsinstanz, vor welche die eine streitende Partei von der andern citirt werden kann. Liegt ein Rechtsfall gar zu verwickelt, so dass der Kâdi ihn nicht zu entscheiden wagt, so nimmt man zum Gottesurtheil als letztem Mittel seine Zuflucht [1]. Die Nachrichten, die wir über die älteste Gerichtsverfassung bei den Israeliten haben, lassen uns die Grundzüge ungefähr derselben Organisation erkennen. Nach Num 11 16 f. werden dem Mose zur Hilfe in der Leitung des Volks 70 von den Zik^enê Jisrael zur Seite gestellt, nach Ex 18 13 ff. soll Mose zuverlässige uneigennützige Männer zu Vorgesetzten über je 1000, je 500, je 100 und je 10 setzen [2], damit sie die Rechtshändel des Volks entscheiden, schwierige Fragen aber solle er sich selbst vorbehalten, um sie vor Gott zu bringen. Ohne Zweifel handelt es sich hier um Dubletten, jene in Ex 18 trägt eine Einrichtung der späteren Zeit, die vielleicht mit der militärischen Organisation in Zusammenhang steht, in die alte Zeit vgl. § 56, 2, thatsächlich handelt es sich wohl hier wie Num 11 16 f. 24 ff. um die Stammeshäupter (ראשי השבטים), wie eine Glosse Dt 1 15 richtig erklärt, welche

---

[1] J. L. Burckhardt, Bemerkungen über die Beduinen und Wahaby. Weim. 1831.

[2] Knob., Hengstb. Beitr. III 415 ff., Keil, Arch., § 149 u. a. haben behauptet, dass es sich in Ex 18 um Vorgesetzte nicht über 1000 Männer, sondern Hausväter handle, aber der Text sagt nichts davon, vielmehr müssen wir nothwendig die Ausdrücke in demselben Sinne nehmen, in dem sie stets vorkommen, vgl. Num 31 14 48 I Sam 8 12 II Reg 1 9 ff. Jes 3 3; Dt 1 15 beruht auf Ex 18.

freilich LXX noch nicht bietet. Auch insofern liegt eine Trübung des Thatbestandes vor, als diese Aeltesten als solche eine richterliche Stellung einnahmen, ohne erst dazu berufen zu werden. Dagegen ist völlig treffend die Erinnerung an die richterliche Thätigkeit der Priester, welche die Gottheit um Entscheidung angiengen, vgl. Ex 22_{8} Dt 33_{10}.

Als Israel sich auf dem Boden Palästinas fest angesiedelt und zum Bauernvolk geworden war, vollzog sich, wie oben § 55 nachgewiesen, eine Aenderung in Bezug auf die Geschlechter und Stämme: die alte Stamm- und Geschlechterverfassung verlor an Bedeutung, die Ziḳenê he'ârîm traten jetzt hervor und in ihren Händen liegt jetzt das Gericht und zwar scheinen sie nicht nur eine autoritative Stellung, sondern auch Executiv-Gewalt zur Durchführung ihrer richterlichen Beschlüsse gehabt zu haben, wenigstens war das so in der Königszeit, wo diese Ziḳenê he'ârîm als richterliche Instanzen hervortreten[1]: das Deut. kennt sie sowohl beim Strafrecht 19_{12} 21_{2}f. $_{4}$ $_{6}$ $_{19}$f. 22_{15}f. $_{18}$ wie beim Familienrecht 25_{7-9}, sie kommen wesentlich als Vertreter der Gesammtheit in Betracht Num 35_{12} $_{24}$, vgl. Dt 19_{12}, welche die Todesstrafe an dem Verurtheilten vollzieht 17_{7}. Da die einer Stadt zunächst liegenden Flecken und Dörfer wahrscheinlich in einem gewissen Abhängigkeitsverhältniss von der nächsten grösseren Stadt standen, vgl. § 55, so haben die Städte wohl auch die Gerichtsbarkeit über solche Ortschaften ausgeübt.

Durch die Errichtung des Königthums musste sich eine Aenderung vollziehen, nicht so, als ob diese Richter jetzt beseitigt würden, die vorher citirten Stellen des Deut. und andere wie II Sam 14_{1}ff. I Reg 21 beweisen, dass die Ziḳenê he'ârîm bezw. hammišpâḥôt weiter richterliche Thätigkeit ausübten, aber doch insofern, als man an den König als Oberinstanz appelliren konnte, auch wohl sich sofort an den König wandte, vgl. I Sam 8_{20} II Sam 14_{4} ff. 15_{2} ff. I Reg 3_{9} ff. II Reg 15_{5} Jes 11_{3} ff. 32_{1} f. Auch die Priester üben weiter richterliche Thätigkeit aus, vgl. Ex 22_{8} Dt 33_{10} und speciell das Deut. weist jede schwierigere Rechtsfrage an die levitischen

[1] In welchem Verhältniss „Richter“ und Stadtälteste“, welche 21_{2} zusammen genannt werden, zu einander stehen, wird im Dt nicht angegeben; ebensowenig erfahren wir etwas über die Amtleute (שֹׁטְרִים), die Dt 1_{15} Jos 8_{33} Prov 6_{7} neben den Richtern erscheinen. Wahrscheinlich kamen sie vorwiegend als Hilfs- und Vollzugsbeamte in Betracht, vgl. Dt 20_{5} ff. Beide aber שֹׁפְטִים wie שֹׁטְרִים haben wohl zur Zahl der Aeltesten gehört und haben diese Namen nur mit Rücksicht auf die ihnen übertragenen Functionen erhalten.

Priester zu Jerusalem und den dort befindlichen Richter, vgl. Dt 17 8 ff. 19 15 ff., wer sich ihrem Spruch widersetzt, soll sterben 17 12. Leider ist nicht klar zu erkennen, in welchem Verhältniss die levitischen Priester und die Richter zu einander stehen: nach Dt 19 15 ff. scheinen sie ein einziges Gericht zu bilden, während man nach 17 12: „sollte einer so vermessen sein auf den Priester oder auf den Richter nicht zu hören u. s. w.“ eher vermuthen würde, dass es sich um das priesterliche und könighche Gericht handelt, welche mit göttlicher Autorität umkleidet werden. Vielleicht löst sich mit DILLMANN (zu Dt 17 12) die Schwierigkeit so, dass „bald dem כהן, bald dem שפט für die Entscheidung mehr Bedeutung zukam, dass sie also verschiedene Funktionen hatten oder doch in verschiedener Weise zu dem Endurtheil mitwirkten.“ Dass an ein Gericht mit doppeltem Präsidium, geistlichem und weltlichem d. i. königlichem, zu denken sei (KUENEN § 12 Anm. 5), ist unwahrscheinlich, das ist aus II Chr 19 8 ff. abgeleitet, widerspricht aber der Stellung, die der Oberpriester am Tempel in der Königszeit eingenommen hat. Wahrscheinlich liegt dieser Erzählung II Chr 19 8 ff. über ein von Josaphat am Tempel zu Jerusalem eingesetztes Obergericht die Erinnerung an jenes vom Deut. angezogene Gericht zu Grunde: dies Gericht musste in dem Augenblick ungeheuer an Einfluss gewinnen, wo die sämmtlichen ausserhalb Jerusalems befindlichen Cultstätten für illegitim erklärt wurden. Die andere I Chr 23 4, vgl. 26 29 ff., sich findende Nachricht, dass David 6000 Leviten zu Richtern und Amtleuten bestimmt habe, ist sicher unhistorisch. Die Nachricht hat nur insofern Bedeutung, als sich in ihr die Anschauung der späteren Zeit dokumentirt, nach der die Rechtsprechung ganz der weltlichen Obrigkeit entzogen ist. Schon Ezechiel war mit gutem Beispiel vorangegangen, insofern er den Priestern die Gerichtsbarkeit zuweist Ez 44 24.

Zur Zeit des Ezra finden wir die ältere durch die ganze Königszeit gehende Einrichtung[1], dass nämlich die Aeltesten der Städte das Gericht üben, vgl. Esr 7 25 10 14. In späterer Zeit bestanden diese Richtercollegien an kleineren Orten aus 7 Mitgliedern[2], an

[1] Vgl. Esr 10 14 Jdth. 6 16 21 7 23 8 10 10 6 13 12 Jos. bell. jud. 2 14 1 und M. Schebiit 10 4, Sota 1 3, Sanhedrin 10 4.

[2] Dass diese Ortsgerichte aus drei Personen bestanden, wie man oft gemeint hat, vgl. KEIL § 149 Anm. 6, sagt die Mischna nirgends, vielmehr wenn von 3 Richtern die Rede ist, so ist damit nicht das gesammte Lokalgericht, sondern der Theil gemeint, welchem es oblag den Process zu entscheiden, wie

grösseren scheint es solche von 23 Mitgliedern[1] gegeben zu haben (Sanh. 1_{6}). Konnten diese niederen Gerichte sich nicht einigen, so wandte man sich an das Synhedrium zu Jerusalem, dessen wirklicher Machtbereich freilich in späterer Zeit nicht über Judäa hinausgieng, wenngleich sein Wort von den Juden auch ausserhalb Palästinas meist respectirt wurde. Wann das Synhedrium entstanden ist, lässt sich nicht sicher entscheiden: es wird zum ersten Mal unter Antiochus d. Gr. (223—187) erwähnt und ist wahrscheinlich in der Zeit der griechischen Herrscher, vielleicht in Anlehnung an ältere Einrichtungen, entstanden[2]. Es wurde wahrscheinlich von 71 Mitgliedern gebildet[3], welche theils den γραμματεῖς und πρεσβύτεροι, theils dem priesterlichen Adel angehörten, welcher mit der zunehmenden Macht des Pharisäismus diesem auch in dieser Behörde den bestimmenden Einfluss einräumen musste, wenngleich der Hohepriester immer der Vorsitzende dieses Gerichtshofes blieb[4]. Vor das Forum dieses höchsten Gerichtshofes gehörten alle Rechtssachen, welche nicht den Lokalgerichten zustanden, oder welche nicht der Procurator sich vorbehalten hatte. Dem letzteren mussten die in criminalgerichtlichen Fällen gesprochenen Todesurtheile zur Bestätigung vorgelegt werden, wobei freilich für ihn meist das jüdische Recht, auf Grund dessen das Todesurtheil gefällt war, maassgebend blieb.

§ 60. Das Gerichtsverfahren.

Von einem eigentlichen Gerichtsverfahren in der ältesten Zeit, wo Uebelthaten gegen einen Einzelnen als feindliche Thaten gegen

---

Sanhedrin 3_{1} sagt: Geldprocesse wurden durch drei entschieden. Nämlich jede der beiden Parteien wählt einen Richter und beide Parteien oder nach anderer Ansicht, beide Richter wählen zusammen noch einen dritten. Für die Zusammensetzung aus 7 Mitgliedern hat sich Schürer mit Recht auf Jos. ant. $4_{8\,14}$ u. $_{38}$ bell. jud. $2_{20\,5}$ berufen, vgl. Schürer II, 133 ff.

[1] Diese letzteren waren auch für schwerere Kriminalfälle (דיני נפשות) competent, Sanhedrin, 1_{4}, vgl. Mtth 5_{21} f.

[2] Der Name συνέδριον tritt uns freilich erst in Jos. ant. $14_{9\,3-5}$ entgegen, der frühere Name war γερουσία, vgl. I Makk 12_{6} (13_{36} $14_{20\,28}$) II Makk 1_{10} 4_{44} 11_{27}.

[3] So nach der Mischna Sanhedrin 1_{6}, vgl. Schebuot 2_{2}.

[4] Nach der späteren jüdischen Tradition wären freilich die pharisäischen Schulhäupter auch die Präsidenten des Synhedriums gewesen, aber das ist ohne Zweifel irrig, vielmehr kennt das Neue Testament wie auch Josephus nur den Hohenpriester als Vorsitzenden, vgl. Kuenen, Over de samenstelling van het Sanhedrin (Verslagen en Mededeelingen der koninkl. Academie van Wetenschapen 1866 p. 141 ff.; Wellhausen, Pharis. u. Sadducäer S. 29 ff.; Schürer in StKr. 1872 S. 614 ff., Gesch. II S. 155 ff.

den Verletzten und seine Sippe aufgefasst werden, lässt sich kaum reden: es handelte sich mehr um einen schiedsrichterlichen Spruch, der von dem Stammesfürsten nach Anhörung des Klägers nnd Verklagten, sowie einiger Zeugen, gefällt wurde, nahm der eine der streitenden Theile ihn nicht an, so fehlte, wie § 59 hervorgehoben, die Möglichkeit ihn durchzuführen und die Waffen mussten entscheiden. Ein Rest dieser unvollkommenen Rechtszustände hat sich in der Institution des Bluträchers (גֹּאֵל הַדָּם) ja durch die ganze Königszeit erhalten. Nur auf diesem Wege war bei dem Mangel jeder staatlichen Organisation und darum auch eines mit der Macht der Execution ausgestatteten Gerichts das Leben des Einzelnen geschützt. Wer als Fremdling in einem Stamme oder Geschlecht sich aufhielt, ohne ihm wirklich angegliedert zn sein, für den gab es weder Recht noch Gericht, ja dessen Leben war stets gefährdet, weil derjenige, der ihn vergewaltigte, den Bluträcher nicht zu fürchten hatte. Einen öffentlichen Ankläger aber gab es nicht.

Erst nachdem die Israeliten aus Nomaden Ackerbauer geworden und in Städten sich niedergelassen hatten, geschah ein gewaltiger Schritt vorwärts, der Ackerbauer und Städter bedarf eben eines ganz andern Schutzes seines Eigenthumes als der Nomade, mit dieser Culturstufe ist die in das Belieben des Einzelnen bezw. der Geschlechter gestellte fortdauernde Möglichkeit der Appellation an das Schwert als ultima ratio nicht mehr verträglich, erst jetzt kann man daher von einem eigentlichen Gerichtsverfahren sprechen, welches öffentlich auf dem Platz am Thore vor versammelter Gemeinde statt hatte Am 5 12 15 Dt 21 19 22 15 25 7 Zach 8 16 Job 5 4 29 7 Rth 4 1 Prov 22 22 24 7; Salomo liess sich sogar eine eigene Gerichtshalle bei seinem Palaste bauen, zu der offenbar jeder Zutritt hatte, welcher des Königs Urtheilsspruch begehrte I Reg 7 7. Auch jetzt blieb wie in der frühern Zeit das Anklageprincip für den Strafprocess maassgebend, d. h. der Staat oder die Gemeinde schritten bei irgend einem Vergehen nicht von Amts wegen ein, sondern es kam zu einer gerichtlichen Verhandlung nur auf Grund einer vorliegenden Anklage. Aus den im A. T. enthaltenen zerstreuten Andeutungen war der Verlauf der mündlich geführten Verhandlung — nur Job 31 35 f. scheint auch schriftlich eingereichte Anklageschriften zu kennen — etwa folgender: Die streitenden Parteien trugen in öffentlicher Gerichtsverhandlung in Rede und Gegenrede ihre Sache vor Dt 25 1 Prov 18 17; in criminalrechtlichen Fällen musste der Angeklagte auf Vorladung, die ihm zugestellt war, erscheinen Dt 21 18 ff. 22 16 ff. 25 8

und konnte unter Umständen mit Gewalt vorgeführt werden. Der Geschädigte, welcher die Anklage erhob, stand, wenigstens in späterer Zeit, zur Rechten des Verklagten Ps 109 6 Zach 3 3, der im Trauergewand zu erscheinen pflegte Zach 3 3 Jos. ant. 14 9 4. Als Beweismittel[1] galten theils thatsächliche Bestätigungen der Anklage, welche den Richtern vorgelegt wurden Ex 22 12 Dt 22 15, theils aber Zeugenaussagen und zwar von mindestens zwei Zeugen[2] Dt 19 15 Num 35 30, welche nicht erst, nachdem sie ihre Aussage gemacht, vereidigt, sondern vorher beschworen wurden, alles, was sie wussten, der Wahrheit gemäss zu sagen. Auf die Aufforderung zum Zeugniss nicht hervorzutreten, obgleich man Zeuge eines Frevels gewesen war, galt gewiss zu allen Zeiten als Unrecht, vgl. Lev 5 1 f., etwas als Zeuge zu verschweigen, war ein fluchwürdiges Verbrechen Prov 29 24. Warnungen wie Ex 23 1 20 16, Geschichten wie I Reg 21 u. a. zeigen, dass das falsche Zeugniss offenbar nicht zu selten vorkam, Dt 19 16 ff. bestimmt ausdrücklich, dass der falsche Zeuge dem Obergericht zu Jerusalem überwiesen und hier nach dem jus talionis mit derselben Strafe belegt werde, welche er durch sein falsches Zeugniss über den andern gebracht hat. Waren Zeugenaussagen nicht beizubringen, so musste der Richter auf andere Weise sich ein Urtheil zu bilden suchen, und es hieng viel von dem Scharfsinn und der Weisheit des Richters ab I Reg 3 24 ff. Ein öfter gebrauchtes Mittel war der Reinigungseid, der dem Verklagten zugeschoben wurde, z. B. wenn Jemand in den Verdacht gekommen war, ihm anvertrautes Gut beschädigt oder unterschlagen, oder Gefundenes sich widerrechtlich angeeignet zu haben Ex 22 9 f. Lev 5 22 f., vgl. I Reg 8 31. Liess er sich zum falschen Eid verleiten, so sollte er den vollen Werth des entzogenen Gutes sammt einem Fünftel als Ersatz geben Lev 5 22 ff. Bisweilen hat man auch die Gottheit um Entscheidung bezw. um Ermittlung des Schuldigen angegangen Ex 22 8 I Sam 14 40 ff. vgl. LXX, Jos 7 14, vgl. Prov 18 18 16 33[3]. Die Tortur ist von den Israeliten

[1] Vgl. J. Klein, Das Gesetz über das gerichtliche Beweisverfahren nach mosaisch-talmudischem Recht, Halle 1885 und 2. Frenkel, Der gerichtliche Beweis, Berlin 1846.

[2] Nach talmud. Recht mussten die Zeugen männl. Geschlechts, Schebuot 30a, majorenn und durften keine Sklaven sein Baba kamma 88a, vgl. Jos ant. 4 8 15 Weitere Beschränkungen und nähere Bestimmungen siehe bei J. Klein a. a. O. S. 9 ff.

[3] Von einem Beweis ist überhaupt nicht die Rede, wenn die Eltern ihren widerspenstigen Sohn dem Richter überantworteten Dt 21 18 ff., offenbar weil man der Meinung war, dass sich dazu Eltern nur im äussersten Nothfalle ent-

zur Ermittlung eines Geständnisses nicht angewandt, erst die Herodianer haben sie eingeführt (Jos. bell. jud. 1 30 2—4). Das Urtheil wurde mündlich verkündigt, nur Job 13 36 scheint ein schriftlich abgegebenes zu kennen. Dem Urtheilsspruch folgte die Vollstreckung auf dem Fuss Dt 22 18 25 2, und zwar nicht wie in der älteren Zeit seitens des Geschädigten, sondern seitens der Richter oder der durch sie Bevollmächtigten, — das konnte unter Umständen auch der Bluträcher sein Dt 19 12 Num 35 19 30 — bezw. seitens der Männer der Stadt, zum Zeugniss, dass in ihrem Namen die Zikenê ha'îr den Urtheilsspruch gefällt haben, vgl. Dt 17 7.

§ 61. Strafrecht [1].

1. Als Strafarten kommen in Israel in Betracht: 1. Vermögensstrafen (עֹנֶשׁ) finden sich schon in Bb., welches für das gestohlene Rind fünffachen, für das gestohlene Schaf vierfachen Ersatz II Sam 12 6 (doch vgl. LXX) fordert Ex 21 37, während bei Geld und sonstigem Besitz nur doppelter Ersatz verlangt wird Ex 22 6, jedenfalls weil bei diesem der Schutz leichter war als bei jenen. Uebrigens kennt Bb. auch beim Vieh doppelten Ersatz, wenn es nämlich noch lebendig und unversehrt beim Diebe vorgefunden wurde 22 3, offenbar galt in diesem Fall der Diebstahl als noch nicht vollendet. Konnte der Dieb nicht entsprechenden Ersatz leisten, so sollte er verkauft werden 22 2. Handelt es sich um ein zwischen zweien streitiges Object, so soll der, welchen Gott für schuldig erklärt, als Ersatz das Doppelte entrichten 22 8. Eine feste Geldsumme von 30 Sekeln setzt Bb als Entschädigung für den durch das Rind eines Andern getöteten Sklaven 21 32 fest, während es in andern Fällen Geldbussen, die von Schiedsrichtern zu bemessen waren, kennt; zum Theil traten solche Geldbussen als Loskauf von härteren Strafen ein, vgl. 21 22 30 31 33 f. — Dt. kennt in zwei Fällen feste Geldstrafen; a) von 100 Sekeln für den, welcher fälschlich die von ihm geheirathete Frau beschuldigt, dass sie nicht als Jungfrau zu ihm gekommen und b) von 50 Sekeln für den, welcher einer unverlobten Jungfrau beiwohnt. Bei P findet sich die Bestimmung, dass bei unrechtmässiger Aneignung fremder

schlossen, vgl. J. Schnell, das israelitische Recht in seinen Grundzügen dargestellt, Basel 1853 S. 11. Ein Gottesgericht kennt das spätere Gesetz nur in dem einen Fall: bei der des Ehebruchs angeklagten Frau Num 5.

[1] Vgl. M. Duschak, das mosaisch-talmudische Strafrecht, Wien 1869. Goitein, Vergeltungsprincip im bibl. u. talm. Strafrecht, Magazin für d. Wissensch. d. Judenths. 1892, 1 ff.

Güter, Zurückbehaltung des Gefundenen, Uebervortheilung u. s. w. für den Fall reumüthigen Geständnisses ausser der Rückgabe noch ein Fünftel des Werthes an den Besitzer oder seine Erben gegeben werde Lev 5 20 ff. Num 5 6 ff.

2. Leibesstrafen kennt das alte Gesetz Bb. nur, insoweit es sich um das Recht der Wiedervergeltung handelt: Auge um Auge, Zahn um Zahn Ex 21 23 f., Stockschläge scheinen nur für den Sklaven üblich gewesen zu sein 21 20. Anders im Dt., welches für den händelsüchtigen Mann die Prügelstrafe zulässt, aber er soll nicht über 40 Schläge bekommen, „damit dein Volksgenosse nicht in deinen Augen entehrt werde", vgl. 25 1 ff., eine höchst charakteristische Bemerkung, weil sie uns zeigt, dass unser Begriff der entehrenden Strafe offenbar dem israelitischen Strafrecht fehlt: selbst körperliche Züchtigung entehrt den Mann nicht, wenn sie nicht über ein gewisses Maass hinausgeht. Freiheitsstrafen finden sich weder in Bb. noch Dt noch P; erst gegen das Ende der vorexilischen Zeit hören wir von Gefängnissen, in denen man staatsgefährliche Leute wie Jeremja u. A. unschädlich zu machen suchte, vgl. Jer 20 2 29 26 f. 32 2 f. 33 1 37 15 f. 38 28. Solche Gefängnisse waren im Wachthofe beim Palast des Königs 32 2, in den Thoren 20 2, in unterirdischen Gewölben (חֲנֻיוֹת) 37 16. Oefters wurden Arme und Beine des Gefangenen kreuzweise in einen Holzblock (סד Job 13 27 oder מַהְפֶּכֶת Jer 20 2) eingeschlossen, bisweilen auch der Hals in ein Holz eingezwängt (הַצִּינֹק) Jer 29 26. Nach dem Exil war Gefängnissstrafe gewiss nichts Seltenes Esr 7 26 II Chr 16 10. — Landverweisung findet sich in vorexilischer Zeit nie als Strafe erwähnt, aus nachexilischer pflegt man Esr 7 26 so zu deuten (שְׁרשִׁי), aber es ist zweifelhaft, ob mit Recht, vielleicht ist nur an Ausschluss aus der Gemeinde gedacht[1].

3. Verhältnissmässig häufige Anwendung findet seit alter Zeit im israelitischen Strafrecht die Todesstrafe und zwar meist die Steinigung. Diese Sitte der Steinigung hieng vielleicht mit der Anschauung zusammen, dass das Gericht im Namen und Auftrag des Volkes bezw. der Gemeinde vollzogen wurde, sie geschah ausserhalb der Städte I Reg 21 10 13 Lev 24 14 Num 15 36 f. und zwar mussten die Zeugen, nachdem sie die Hände auf den Schuldigen gelegt und ihn so förmlich und feierlich als Schuldigen dargestellt hatten Lev 24 14, zuerst[2]

[1] Vgl. Ryssel zu Esra 7 26.

[2] Vielleicht wollte man damit leichtsinnigem Zeugniss wehren: wer zuerst den Stein warf, von dem konnte man, wenn er nicht völlig verkommen war, annehmen, dass er seiner Sache sehr sicher war.

Steine auf ihn werfen Dt 13 10 17 7. Die Tötung durch das Schwert findet sich als Vollziehung der vom Gericht erkannten Todesstrafe nicht, sie kam gewöhnlich bei der Blutrache zum Vollzug, ebenso bei den von dem Könige verhängten Todesurtheilen I Sam 22 17 f. II Sam 1 15 4 12 I Reg 2 25 ff. Jer 26 23, vgl. Dt 13 13 ff., sämmtlich Fälle, bei denen es sich nicht um eigentlich richterliche Urtheile handelt. Jedenfalls hat man aber nicht an Enthauptung, sondern an ein Niederhauen oder Erstechen mit dem Schwert zu denken. Das Lev 20 14 21 9 geforderte Verbrennen für besonders starke geschlechtliche Frevel ist nach Jos 7 15 25 vielleicht vom Verbrennen der durch Steinigung Getöteten zu verstehen, also von einer Verschärfung der Todesstrafe in ähnlicher Weise, wie man die Getöteten aufhängte[1] II Sam 4 12 Jos 10 26 8 29, vgl. Dt 21 22, bezw. sie unbegraben liegen liess, die schärfste Strafe, die es für einen alten Israeliten gab II Sam 21 9, vgl. § 32. Freilich scheint Gen 38 24 das Verbrennen eine auch in Israel einst übliche Todesstrafe gewesen zu sein. Der Talmud Sanh. 10 1, vgl. 7 3 kennt auch die Strafe der Erdrosselung, die überall da gemeint sei, wo nur im Allgemeinen Todesstrafe angedroht ist, aber im hebräischen Alterthum findet sich sonst davon keine Spur, wahrscheinlich ist dieselbe, da sie erst in der Zeit des Herodes erwähnt wird Jos. ant. 16 11 6, unter römischem Einfluss zur Einführung gekommen[2]. Die in P so oft sich findende Strafe der Ausrottung aus den Volksgenossen Ex 12 15 19 Lev 7 20 ff. 23 29 Num 9 13 15 30 u. ö. bezeichnet nicht Verhängung der Steinigung durch die Obrigkeit (Keil S. 722) oder Tötung überhaupt — man sähe nicht, warum מות יומת Ex 31 14 f. noch besonders hinzugefügt wäre, auch erscheint die Formel in Fällen, wo von einer Bestrafung durch die Gemeinde keine Rede sein kann — sondern Ausstossung aus dem Geschlecht, was man sich nach Lev 17 9 f. 20 3 6 vielleicht durch Einschreiten Gottes bewirkt dachte[3].

2. Aus den nns erhaltenen Rechtsquellen gewinnen wir nur einen nnvollkommenen Einblick in die einzelnen Bestimmungen des israelitischen Strafrechts. Als todeswürdiges Verbrechen galt natürlich zu allen Zeiten die Antastung und Vernichtung des Lebens des

[1] Das Num 25 4 II Sam 21 6 9 13 sich findende הוקיע, das gewöhnlich mit „aufhängen" wiedergegeben wird, lässt sich nicht mit Sicherheit deuten, vgl. Dillmann zu Num 25 4.

[2] Vgl. Saalschütz, mos. Recht, S. 463 f.

[3] Vgl. Diestel, die relig. Delicte im israel. Strafrecht, JprTh. V 297 ff. Saalschütz, mos. Recht, S. 476, Stade, Gesch., I S. 421, Dillmann zu Gen 17 14.

Menschen, vgl. Gen 9_{5} f. In der ältesten Zeit, als es irgend eine staatliche Ordnung noch nicht gab, schützte die Blutrache das Leben des Einzelnen: war Jemand ermordet, so war der nächste Blutsverwandte als Bluträcher (גֹּאֵל הַדָּם) nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, das vergossene Blut zu rächen, und zwar war nicht nur der Mörder, sondern seine ganze Familie der Blutrache verfallen, eine Sitte, die mit der Anschauung von der Erblichkeit der Schuld zusammenhieng, die in der älteren Zeit Israels uns öfter bezeugt ist, vgl. Ex 20_{5} 34_{7} Jos 7_{24} II Reg 9_{26} und erst in den Tagen des Jer. und Ez. zum Theil überwunden wird. Die spätere Zeit mit ihren geordneteren Zuständen konnte die im Volke tief eingewurzelte Sitte nicht beseitigen, erkannte sie vielmehr in gewissem Sinne an, vgl. Dt 19_{1} ff. Num 35_{16} ff., sucht aber doch ihre Auswüchse zu beseitigen, ja suchte die Blutrache selbst in die Hand zu nehmen, indem sie die Todesstrafe über den Mörder verhängte, damit hatte sie ihr Ende erreicht: דָּמוֹ בְרֹאשׁוֹ I Reg 2_{37}, vgl. II Sam 1_{16} (ḳerê), war die Formel, in der dieser Gedanke zum Ausdruck kam. Einen wesentlichen Fortschritt in der Einschränkung der Blutrache bezeichnet der zuerst in Bb. uns entgegentretende Versuch zwischen Mord und unvorsätzlicher Tötung zu unterscheiden[1]: jenes setzt frevelhafte Absicht voraus, dies ist mehr eine unglückliche Fügung Gottes Ex 21_{14} f., ein Versuch, der eine gewisse Gerichtsorganisation voraussetzt. Aehnlich ist der Gedanke Dt 19_{1} ff., während P den Gedanken dahin erweitert: auch der begeht einen Mord, der mittelst eines zur tötlichen Verwundung geeigneten Instrumentes den andern verwundet, so dass er in Folge davon stirbt Num 35_{16} ff.

---

[1] Unter den Gesichtspunkt des Mordes fällt nicht die totbringende Züchtigung der Sklaven, weil sie ja das Eigenthum des Besitzers waren: trat der Tod nicht sofort ein, so erfolgte überhaupt keine Strafe, im anderen Falle aber gewiss nicht die Todesstrafe, sondern wohl eine dem Ermessen des Gerichts anheimgestellte. Ebenso wenig fällt unter den Gesichtspunkt des Mordes die Tötung eines beim Einbruch ertappten Diebes: erfolgt sie bei Nacht, bleibt sie straflos, weil man sie wohl unter den Gesichtspunkt der Nothwehr stellt; erfolgt sie bei Tage, so erfolgt zwar eine Strafe, aber doch nicht die Todesstrafe, man betrachtete die Tötung wohl als unvorsätzlichen Totschlag, der in der Hitze der Leidenschaft geschah. Dagegen wird anscheinend als Mörder der bestraft, welcher ein schwangeres Weib bei Gelegenheit eines Streites so stösst, dass sie stirbt Ex 21_{23}, während derjenige, dessen Rind einen Menschen tötet, unter Umständen wie das Rind dem Tode verfällt, doch kann ein solcher durch ein Lösegeld sich lösen, das bei den wirklichen Mördern unbedingt ausgeschlossen ist Num 31_{31} ff.

Bh. setzt übrigens auch den Fall der Nothwehr als unter Umständen berechtigt voraus: wer bei Nacht den Dieb, der in sein Haus eingebrochen ist, erschlägt, ist schuldlos, vgl. Ex 22 1 ff. Ein anderer sehr wesentlicher Fortschritt über das Stadium der ältesten Rechtsentwicklung hinaus ist die in Bb. gesetzte Möglichkeit, den durch Fahrlässigkeit verursachten Tod durch eine Geldstrafe zu büssen Ex 21 29 f., was beim wirklichen Morde unbedingt ausgeschlossen ist Num 35 32, vgl. S. 330 Anm. 1, ein Fortschritt, der sicher schon in ältere Zeit hineinreicht, wie er denn auch bei vielen Beduinen sich findet. Wahrscheinlich reicht auch schon in ältere Zeit die Dt 24 16 sich findende Bestimmung, dass die Blutrache nur die Person des Schuldigen, nicht aber die Angehörigen desselben treffen dürfe II Reg 14 6, vgl. Jer 31 29 30 Ez 18 2. Am weitesten geht P in der Einschränkung der Blutrache insofern, als hier ein richterliches Urtheil über den Mörder gefordert wird Num 35 12 30: wird hier dem Bluträcher gestattet den Mörder zu töten, so geschieht das wesentlich aus dem Gesichtspunkt, dass derselbe als Vollstrecker des richterlichen Urtheils gedacht ist.

Um jener schon in Bh. sich findenden Scheidung von Mord und unvorsätzlichem Totschlag auch zur praktischen Durchführung zu verhelfen wird in Bh. bestimmt, dass der, welcher Jemand unvorsätzlich erschlägt, an Jahve's Altar fliehen darf: dort war er Gottes Hausgenosse und Eigenthum und als solcher unverletzlich, nicht aber der Mörder Ex 21 13 f., welcher dem Bluträcher ausgeliefert werden soll Dt 19 11 f. Selbstverständlich schuf Bh. nicht erst diesen Gedanken des Asylrechts, er gehört gewiss der ältesten Zeit an, aber er beschränkt ihn und macht ihn damit wohl wirksamer: in der alten Zeit stand die Zuflucht zu Jahves Altar gewiss Jedem offen, fehlte es doch an einer Instanz, um festzustellen ob Mord vorliegt oder nicht. Da das Deut. auf Beseitigung aller Altäre ausserhalb Jerusalems drang, so musste dieser Gesetzgeber auf einen gewissen Ersatz sinnen, er forderte daher die Einrichtung von drei Asylstädten[1], zu denen der Weg immer in gutem Zustand erhalten werden musste, während Num 35 9 ff. von sechs redet und bestimmt, dass zwar nur der unvorsichtige Totschläger bis zum Tode des Hohenpriesters, der

[1] Es scheint mir sehr wahrscheinlich, dass Dt 19 7—10 einer späteren Hand zugehören, denn hätte der ursprüngliche Verf. von Anfang an 6 Städte im Auge gehabt, würde er kaum geschrieben haben, wie 17 ff. jetzt lauten. Der Zusatz ist wohl mit Rücksicht auf Num 35 13 gemacht. Vgl. überhaupt zu dieser Asylfrage Allen Page Bissel, The Law of Asylum in Israel, Leipzig 1884.

ihm die Freiheit der Rückkehr in die Heimath giebt, Schutz finde, alle aber mindestens so lange, bis im richterlichen Verfahren entschieden ist, ob Mord oder unvorsätzlicher Totschlag, worüber Num 35 16 ff. genauere Bestimmungen giebt, vorliegt, eine Verordnung, die schwerlich wesentlich Neues fordert, da auch das Bb. und Dt. ähnliches voraussetzen müssen.

Ausser dem Mord werden in Bb. folgende Verbrechen mit dem Tode bestraft: Menschenraub 21 16, widernatürliche Unzucht 22 18, Misshandlung und Verwünschung der Eltern 21 15 17, Götzendienst 22 19 und Zauberei 22 17. Im Dt. finden wir zu sämmtlichen Bestimmungen Parallelen, z. Th. freilich mit kleinen, aber unwesentlichen Differenzen[1], nur treten hier zwei Todesurtheile über die Verletzer der Heiligkeit der Ehe hinzu, nämlich über den, welcher mit einer Verlobten, wie über den, welcher mit einer verheiratheten Frau die Ehe bricht Dt 22 21 f. 24, ebenso ist dem Deut. eigenthümlich die Drohung der Todesstrafe über den, welcher dem Worte des Priesters oder Richters am Obergerichte sich widersetzt Dt 17 12 f.; völlig singulär ist die Strafe der Handabhauung Dt 25 11 f. In P werden nur gewisse geschlechtliche Verirrungen, welche die frühern Gesetze nicht genannt haben, mit der Todestrafe belegt: der geschlechtliche Verkehr mit der Menstruirenden Lev 20 12, die blutschänderische Vermischung mit des Vaters Eheweib Lev 20 7 f. mit der Schwiegertochter 20 10 f., mit der Mutter und ihrer Tochter 20 14, mit der leiblichen Schwester und der Stiefschwester 20 17; die Prostitution der Tochter eines Priesters 21 9 sowie endlich das Laster der Knabenschande 20 13. Die Zahl der nach Bb. mit dem Tode zu bestrafenden religiösen Delicte ist sehr klein, es werden nur Abgötterei Ex 22 20 und Zauberei 22 17 herausgehoben[2]. In Dt. wird der erste Delict, aber jetzt in der speciellen Form der Anbetung der Gestirne

[1] Dt 24 7 = Ex 21 16, doch ist dort nur vom Raube von Israeliten die Rede; Dt 21 18 ff. = Ex 21 15 17, dort freilich liegt insofern eine Verschärfung vor, als der Tod dem widerspenstigen Sohne angedroht wird, der sich durch der Eltern Wort von seiner Schlemmerei und Trunkenheit nicht abbringen lässt; Dt 18 10 = Ex 22 17, ohne dass freilich dort direkt ein Wort des Gerichts hinzugefügt wird; Dt 17 1 ff. 13 13 ff. = Ex 22 19: in 17 1 ff. wird besonders an die Verehrung der Gestirne gedacht und 13 13 ff. spricht den Bann über jede Stadt, deren Bewohner sich zum Götzendienst verführen lassen; Dt 27 21 = Ex 22 18, nur dass dort nur vom Fluch über den Verüber widernatürlicher Unzucht gesprochen wird.

[2] Vielleicht auch drei, je nachdem man das 22 18 erwähnte Vergehen beurtheilt.

berücksichtigt 17 1 ff., daneben findet sich freilich die Warnung vor dem Cultus andrer Götter überhaupt 13 7 13 ff.; wer zu ihm verführt, wird wie der Abgöttische bestraft 13 7 ff. Ein Ex 22 17 entsprechendes Gesetz findet sich Dt 18 9 ff., welches sich gegen Wahrsagerei und Zeichendeuterei, Zauberei und Totenbeschwörungen wendet, doch unterscheidet es sich von Ex 22 17 insofern, als hier nicht dem Volke die Vernichtung solcher Frevler geboten wird, sondern „Jahve rottet um solcher Greuel willen sie aus“ 18 12. Dem Dt eigenthümlich und aus den Zeitverhältnissen seine Entstehung begreiflich ist die Strafbestimmung gegen die falschen Propheten: sowohl die, welche Abfall von Jahve predigen, wie die, welche im Namen Jahves verkündigen, was er nicht befohlen hat, sollen getötet werden 18 20. In den Heiligkeitsgesetzen (P[1]) finden wir drei religiöse Delicte, welche mit Todesstrafe belegt werden, 1) wer seine Kinder Molek opfert Lev 20 2, eine Parallele zu Ex 22 19 Dt 13 7 ff., 2) Geisterbeschwörer und Zeichendeuter Lev 20 27 = Ex 22 17, vgl. Dt 18 9 ff. und 3) wer dem Namen Jahves flucht Lev 24 16 [1], was seine Parallele an Ex 22 27 hat, wo das Lästern Gottes und Verfluchen des Fürsten verboten wird, ohne dass freilich eine Strafankündigung folgt; aus I Reg 21 können wir schliessen, dass schon in alter Zeit die Todesstrafe, in diesem besondern Fall verbunden mit Güterconfiscation, auf dieses Verbrechen gesetzt war. P[2] bringt einen vierten religiösen Delict hinzu: wer den Sabbath durch irgend ein Geschäft entheiligt, wird getötet Ex 31 14 f., vgl. 35 3 Num 15 32 ff., eine Strafe, welche selbst noch den Heiligkeitsgesetzen unbekannt zu sein scheint Lev 23 3 26 2, wie denn auch Jeremja die Uebertreter des Sabbathgesetzes nicht mit dem Tode bedroht, sondern nur die Zerstörung von Jerusalems Häusern durch Feuer verkündigt 17 27, vgl. Ez 20 13 ff.; und noch Nehemia steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt von Jer 17.

---

[1] Bekanntlich wird diese Stelle und 24 16 meist als von den Juden verwandte Begründung für ihre Scheu, das Tetragrammaton auszusprechen, angeführt, vgl. KUENEN, Godsdienst van Isr. II 185 Anm. 2, KEIL, § 157 Anm. 3, DILLMANN zu Lev 24 16, OEHLER, Theol. S. 142. Thatsächlich aber trifft diese Behauptung nicht zu, vielmehr versteht die jüd. Tradition, soweit sie sich zurückverfolgen lässt, diese Stelle von dem mit dem Fluch verbundenen Namen Gottes, vgl. DALMAN, Der Gottesname Adonai, Berlin 1889 S. 43 ff. Wahrscheinlich ist Lev 24 11 ff. nicht mehr rein erhalten: es ist nicht bloss הַשֵּׁם bezw. שֵׁם eingetragen, vgl. GEIGER, Urschr., S. 273 f., sondern wahrscheinlich ist auch נֹקֵב und נָקְבוֹ, Korrektur einer Ableitung von קָבַב, von dem das v. 11 sich findende וַיִּקֹּב herzuleiten ist, vgl. STADE-SIEGFR. S. 437.

Daneben finden sich eben in P noch eine Reihe religiöser Delicte, welche nicht vom Gericht abgeurtheilt werden, sondern deren Bestrafung wohl der Gottheit anheimgestellt wird. Dieselbe wird durch zwei Formeln eingeführt: 1) sie sollen ihre Sünde (Schuld) tragen und 2) er bezw. seine Seele soll ausgerottet werden von seinen (ihren) Volksgenossen. Für die erste kommen folgende Delicte in Betracht: 1) wenn Jemand seinen Gott verflucht, 2) wenn er zu altes Dankopferfleisch geniesst Lev 7_{18}, 3) wenn er Zerrissenes isst Lev 17_{16}, was auch Ex 22_{30} verboten wird, aber ohne Hinzufügung irgend einer Strafe, 4) wenn er das Passah nicht geniesst, 5) wenn er ein Verbot absichtlich übertritt Num 15_{31}. Für die Strafe in der zweiten Formel kommen folgende religiöse Delicte in Betracht: 1) der unbeschnittene männliche Israelit Gen 17_{14}, 2) wer das Passah nicht hält Num 9_{13}, 3) wer dabei gesäuertes Brot geniesst Ex 12_{15}, 4) wer nicht am Versöhnungstage fastet Lev 23_{29}, 5) wer Blut geniesst Lev 17_{14}, 6) wer die Jahve gehörigen Fetttheile geniesst Lev 7_{25}, 7) wer drei Tage altes Dankopferfleisch isst Lev 19_{8}, 8) wer als Unreiner an einer Dankopfermahlzeit theil nimmt Lev $7_{20\,21}$, 9) wer durch Totenberührung verunreinigt das Heiligthum betritt Num 19_{25}, 10) wer schlachtet ohne das Blut zu opfern Lev 17_{4}, 11) wer nicht am Altar Jahves opfert Lev 17_{9}, 12) wer als Priester im Fall der Unreinheit sich mit Gaben des Volkes nährte Lev 22_{3}, 13) wer heilige Salben oder Räucherwerk bereitet Ex $30_{33\,38}$, 14) wer Vergehen „mit erhobener Hand“ übt 15_{30}.

Gehören diese Delicte auch, wie schon oben gesagt, nicht im eigentlichen Sinne in das Strafrecht, so sind sie doch insofern von Bedeutung, als sie den vom Bb und Dt völlig verschiedenen Charakter von P zeigen, es liegt hier eine erhebliche Erweiterung der für die Bestimmung der religiösen Delicte bei Bb. und Dt. maassgebenden Gesichtspunkte vor. Diestel (a. a. O. S. 302 ff.) hat darauf aufmerksam gemacht, dass diese Delicte sich leicht unter vier Gesichtspunkte ordnen: der Strafe verfällt 1) wer eine bedeutsame Pflicht verabsäumt, die den Israeliten als solchen kennzeichnet; 2) wer hochheilige Pflichten ausdrücklich übertritt, 3) wer in Jahves Eigenthum eingreift und 4) wer das Heiligthum befleckt.

3. Die Beweggründe der Strafen[1] sind nicht überall dieselben. In der ältesten Gesetzgebung Bb., welche die primitivsten Rechts-

[1] Vgl. G. Wildeboer, de Pentateuchkritiek en het Mozaische Strafrecht in Tijdschrift voor Strafrecht, IV 205 ff. V 251 ff.

verhältnisse voranssetzt, haben wir den Gesichtspunkt der Wiedervergeltung, welchen wir noch heute bei den verschiedensten Völkern namentlich auch des Orients, welche anf derselben unentwickelten Rechtsstufe stehen wie einst Israel, finden „Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn nm Zahn“ u. s. w. Ex 21 23 f. In der deuteronomischen Gesetzgebung tritt dieser Grundsatz des jus talionis in den Hintergrund — er findet sich nur einmal dem falschen Zeugen gegenüber zur Geltung gebracht Dt 19 21 — vielmehr ist hier der Gesichtspunkt ein doppelter, 1) der der Abschreckung: „Du sollst ihn zu Tode steinigen .... und ganz Israel soll es hören und sich fürchten, damit Niemand fernerhin etwas so Böses in deiner Mitte thne“ 13 12 17 13 19 20 21 21, offenbar war dieser Gedanke unter dem Einfluss der prophetischen Predigt hier zum Durchbruch gekommen und 2) der der Austilgung des Bösen: und sollst so das Böse wegtilgen aus deiner Mitte 13 6 17 7 12 19 19 21 21 22 21 f. 24 24 7, als der nothwendigen Vorbedingung dafür, dass es Israel wohl gehe 19 13 21 9. Bei P in der priesterlichen Gesetzgebung tritt der Gedanke des jus talionis wieder stärker hervor Lev 24 17—20, aber im eigentlichen Mittelpunkt, und zwar speciell in den Heiligkeitsgesetzen Lev 17—26, aber anch sonst, steht der unter Nr. 2 berührte Gedanke des Deut.: Zweck der Strafe ist die Austilgung des Bösen, damit das Land nicht verunreinigt werde. Israel soll eben ein heiliges, Jahve geweihtes Volk sein Lev 19 2, durch die Sünde wird es, wie auch das Land, auf dem es wohnt, verunreinigt, und damit wird Gottes Zorn herausgefordert, der die Unreinheit austilgen muss. Am schärfsten tritt dieser Gesichtspunkt Lev 18 24 ff. hervor: „Ihr dürft euch nicht durch etwas Derartiges verunreinigen, denn durch alles das haben sich die Heiden verunreinigt, die ich vor euch vertreibe. Da wurde das Land unrein und ich suchte seine Verschuldungen an ihm heim, so dass das Land seine Bewohner ausspie. So beobachtet denn ihr meine Satzungen und meine Rechte und verübt nicht irgend eine dieser Grenelthaten . . ., dass nicht das Land euch ausspeie, wenn ihr es verunreinigt, wie es das Volk ausgespieen hat, das vor euch war.“ Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die P charakteristische Formel ונכרתה הנפש הוא מעמיהי zu stellen: sie droht die Ausscheidung eines Frevlers ans der Volks- und Stammesgemeinschaft, weil Jahves Name durch ihn verunreinigt oder entweiht wird, vgl. Lev 20 3 6 f.

§ 62. Politisches Recht.

1. Im Besitze der bürgerlichen Rechte waren nur die erwachsenen freien Glieder des Volkes, sei es dass sie als solche gehoren oder erst in die Volksgemeinschaft aufgenommen waren (בַּעַל Jdc 9 2 ff., vgl. 20 5 I Sam 23 11 f. II Sam 21 12, oder hei P. אֶזְרָח als Gegensatz zu גֵּר Ez 47 22 Lev 16 29). Letzteres muss in der älteren Zeit gar nicht selten vorgekommen sein: wir hören von der Aufnahme Kalebs mit seiner Hauptstadt Hebron und Otniels mit Kirjat-Sepher oder Dehir; die Jdc 5 24 hochgepriesene Jael, welche Israel von seinen Unterdrückern hefreit hat, ist das Weib des Keniters Ḥeher; Uria der Hethiter hatte die Batseba, eine Israelitin aus angesehener Familie geheirathet, es muss also zwischen Israel und den Hethitern ein Connubinm bestanden haben; wie Uria unter David diente, so der Ammoniter Ṣeleḳ und der Gattiter Ittai, ja der letztere war neben Joah und Ahisai Befehlshaber des dritten Theils des israelitischen Heers, eine Stellnng, die kaum denkbar war, wenn Ittai als Fremdling angesehen wäre, vgl. II Sam 15 19 ff. 18 2 5 23 37 39. Erst mit der Zeit des Deut. tritt in dieser Beziehung eine Wendung ein, vgl. 23 2 ff. — Da der unerwachsene Sohn sowie die unverheirathete Tochter, ebenso Frau und Sklaven, durchaus unter der Gewalt des Familienhauptes stehen, so kann keine Rede davon sein, dass diese im Vollbesitz aller bürgerlichen Rechte gewesen seien. Bei dem Sohn wird das wohl erst mit der Verheirathung hezw. mit der Mündigkeit, welche P. (Lev 27 3 ff. Num 1 3) auf das 20. Jahr ansetzt, anders geworden sein, wennngleich auch dann noch in der ältesten Zeit die Selbständigkeit der Söhne keine absolute war. Ueber die Stellung der Fran, die freies Verfügungsrecht offenhar nur üher die von ihr in die Ehe gebrachten Sklavinnen hatte Gen 16 6, vgl. § 27; üher die Stellung der Sklaven vgl. § 29.

2. Von diesen im vollen Besitz der Bürgerrechte befindlichen Bürgern sind unterschieden die Stammes-, vgl. Lev 25 35 I Reg 17 1, oder Volksfremden, welche im Stamm oder Volk sich niedergelassen und die Stellung von Schutzbefohlenen erlangt hatten (גֵּר Ex 22 20, in der spätern Sprache vollständiger, zur Unterscheidung von den nur zeitweise im Lande sich aufhaltenden Fremden גֵּרִים genauer בְּנֵי נֵכָר Dt 14 21, die in keinem Schutzverhältniss zu einem andern Stamm standen und völlig rechtlos waren, genannt גֵּר וְתוֹשָׁב Gen 23 4 Lev 25 35 bezw. גֵּר תּוֹשָׁב v. 47). Solche Fremdlinge, welche wohl meist in Folge einer Blutschuld oder Ueherschuldung geflohen, auch wohl durch Mächtige

vertrieben waren, stellten sich unter den Schutz irgend eines Mächtigen oder eines Stammes: gegen die Uebernahme der Verpflichtung, die Stammessitte zu beobachten, erhielten sie die Erlaubniss sich im Stammgebiet anzusiedeln und genossen den Schutz des Stammes; wirkliche Stammeszugehörigkeit, ja auch das Recht in den Stamm zu beirathen, war damit noch nicht gegeben. Konnte schon in politischer Beziehung von einer Gleichberechtigung mit den Israeliten nicht die Rede sein, so noch weniger in religiöser Beziehung, fand doch gewiss in alter Zeit unter den Israeliten selbst in Bezug auf die verschiedenen über das Land hin zerstreuten Culte keine Gleichberechtigung statt, sondern nur die Stammesgenossen hatten das Recht am Culte ihres Stammes theilzunehmen. Als diese verschiedenen Localculte verdrängt wurden, trat unter den Israeliten religiöse Gleichberechtigung hervor, zugleich aber wurde in demselben Maasse, als der Monotheismus zur vollen Durchbildnng kam, auch den Fremdlingen die Möglichkeit gegeben, am Cultus Jahves theilzunehmen. Doch wird man in älterer Zeit dem Fremdling, namentlich wenn seine Aufnahme in den Stamm für diesen einen gewissen Machtzuwachs bedeutete, diese nicht erschwert haben, vgl. vorher. Es galt wohl seit alter Zeit in Israel als Pflicht, diese Gêrîm nicht zu vergewaltigen und sie namentlich nicht des Rechtsschutzes zu berauben, vgl. Ex 22 $_{20}$ 23 $_{9}$ [1]. Klagen aber die Propheten über die Vergewaltigungen der ärmeren Israeliten durch die Sarim, um wie vielmehr werden das die Gerim erfahren haben! Das Deut. stellt daher diese Gerim mit den Hilfsbedürftigen in Israel: Leviten, Wittwen und Waisen, sowie den Armen auf eine Stufe und schärft die Pflicht der Barmherzigkeit gegen sie wiederholt ein 14 $_{28}$f. 16 $_{11}$ $_{14}$ 26 $_{11}$f., vgl. Jer 7 $_{6}$ 22 $_{3}$ Ez 22 $_{7}$ Zach 7 $_{10}$ Mal 3 $_{5}$ und warnt nicht minder ernst sie zu bedrücken und ihr Recht zu beugen Dt 24 $_{17}$ 27 $_{19}$. Gerade Israel muss wissen, wie es dem Fremdling zu Sinne ist, ist doch Israel einst Fremdling in Aegypten gewesen, vgl. 10 $_{19}$. Freilich so sehr auch das Deut. den Gêr zu heben sucht, es bleibt doch ein Unterschied zwischen ihm und dem Israeliten, der Glied des heiligen Volkes ist, das zeigt sich z. B. an jener dem Gêr gegebenen Erlaubniss, das Gefallene zu essen, was dem Israeliten vom Deut. verboten wird 14 $_{21}$, doch vgl. Lev 17 $_{15}$f.

Was für Forderungen in religiöser Hinsicht an den Fremdling in alter Zeit gestellt wurden, wissen wir nicht. Da das alte Israel

[1] Wahrscheinlich ist nur Ex 22 $_{20}$^{a} ächter Bestandtheil des Bundesbuchs, während 22 $_{20}$^{b} 21 und 23 $_{9}$ der deuteronomistischen Bearbeitung zugehören.

das Dasein anderer Götter, die für andere Völker dieselbe Bedeutung haben wie Jahve für Israel, nicht hestritt, wir vielmehr von Altären hören, welche Salomo der Astarte und dem Milkom baute I Reg 11 5, so ist es wenig wahrscheinlich, dass den Fremdlingen die Ausübung ihres Cultus in Israel untersagt war. Im Bb. ist nur von der Sabbathsruhe die Rede, die aber weniger unter dem Gesichtspunkt einer vom Fremdling zu leistenden Pflicht als vielmehr unter dem eines zu seinen Gunsten gestifteten Gutes erscheint 23 12, vgl. 20 10; im Deut. ist davon die Rede, dass der Gêr an den beiden letzten grossen Freudenfesten theilnehme, aber auch hier erscheint diese Forderung wesentlich von dem Gedanken der Barmherzigkeit eingegeben: der Fremdling mit andern Gedrückten soll an den Freudenmahlzeiten vor Jahve theilnehmen 16 9 ff. 26 12 ff. 31 12, vgl. 29 10 f. Jos 8 33 35. Anders ist das bei P, der auf dem Standpunkte des strengen Monotheismus steht, nach ihm muss sich der Gêr enthalten: des Götzendienstes Lev 20 2 vgl. Ez 14 7, der Blutschande und Unzucht Lev 18 26, des Blutgenusses Lev 17 10 und des Gesäuertem am Passah Ex 12 19, er musste ferner den Sabbath halten, durfte Wochen- und Herbstfest mitfeiern, musste aber auch am Versöhnungstage mit fasten Lev 16 29. Haben sie ein Gesetz übertreten, so mussten sie die Uebertretung sühnen wie die Israeliten, denn es ist ein Gesetz für den Israeliten wie für den Fremdling Num 15 14 26 29. Das Wort gilt freilich auch in dem Sinn, dass dem Fremdling volle Rechtsgleichheit mit dem Israeliten zugesichert wird, ein wesentlicher Fortschritt über die alte Warnung des Bb. vor Bedrückung des Fremdlings und über die Mahnung des Deut. zur Barmherzigkeit gegen denselben Lev 24 22 Num 35 15. Dass auch P noch wesentliche Unterschiede zwischen Gêrim und vollbürtigen Israeliten kennt, zeigt sich darin, dass der Gêr weder am Passah theilnehmen durfte Ex 12 48 f., noch auch, falls er in Schuldsklaverei gekommen war, wie der Israelit frei werden konnte Lev 25 45 f.; ja offenbar verlor er im Jobeljahr seinen Landbesitz, denn das ganze Land sollte ja im Jobeljahr den geborenen Israeliten wieder zufallen, was freilich ganz anders bei Ezechiel ist, welcher bestimmt, dass die Gerim, welche in Israel Kinder geboren haben, am Landbesitz mit theilhaben sollen 47 22. Ebenso sollte der Gêr eigentlich nicht einen Israeliten als Sklaven haben; wird dennoch ein Israelit in Folge von Verarmung eines Gêr Sklave, so soll jener ihn als Lohnarbeiter halten und des Israeliten Verwandte haben jederzeit das Recht, ihn gegen Zahlung des noch nicht abverdienten

Theils der Kaufsumme loszukaufen Lev 25 47 ff. Aus Esr 9 1 ff. 11 ff. 10 2 ff., vgl. Neh 9 2 13 3, wissen wir auch, dass den Gerim das Connubium nicht gewährt wurde. Völlig den Israeliten rechtsgleich wurde der Gêr nur dann, wenn er durch die Beschneidung sich in die israelitische Gemeinde aufnehmen liess Ex 12 48, vgl. Num 9 14 Gen 34 15.

Diese durch die Beschneidung in die religiöse Gemeinde Aufgenommenen (גרים in der Mischna) sind die später sogenannten גרי צדק, d. h. das Gesetz beobachtenden Fremdlinge (προσήλυτοι), während die andern in der Mischna גר תושב, bei den Rabb. des Mittelalters גרי שער, d. h. in den Thoren Israels wohnende Fremdlinge (nach Ex 20 10 .Dt 5 14 14 21 24 14) genannt werden. Von den letzteren verlangt der Talmud Aboda zara 64 b die Beobachtung der sieben noachischen Gebote[1], d. h. jene, die auch für die nichtjüdische Menschheit gelten, eine Forderung, welche practisch gewiss ohne Bedeutung war, wie denn auch die verschiedenen Antworten Aboda zara 64 b[2] zeigen, dass irgend welche Einhelligkeit nicht erzielt war. Fälschlich mit diesen גרי שער sind die bei Jos. und im N. T. so genannten φοβούμενοι oder σεβόμενοι τὸν θεόν zusammengeworfen, d. h. jene Heiden, welche an die jüdische Gemeinde sich angeschlossen hatten, ohne durch die Beschneidung sich völlig in dieselbe aufnehmen zu lassen wie die προσήλυτοι. Sie besuchten die Synagogen und nahmen an der jüdischen Verehrung Gottes Theil, beschränkten sich aber auf die Beobachtung gewisser Cerimonialgesetze, (vgl. besonders Juvenal Sat. 14 96 ff. Jos. ant. 20 2 5 und Tertullian ad nationes I 13), welche deutlich zeigen, dass es sich dabei vorwiegend um das Sabbathgebot und die Speisegesetze handelt.

Für die Aufnahme der Proselyten im eigentlichen Sinn (προσήλυτοι

---

[1] Nach Sanhedrin 56[b] sind das folgende: 1) דינין d. i. Gehorsam gegen die Obrigkeit, 2) ברכת השם Verbot der Gotteslästerung, 3) עבודה זרה Vermeidung des Götzendienstes, 4) גלוי עריות Vermeidung der Unzucht, 5) שפיכת דמים Vermeidung des Mordes, 6) גזל des Raubes 7) אבר מן החי des Genusses des lebendigen d. h. blutigen Fleisches. — Daneben ist freilich auch von 6, vgl. Beresch. rabb. c. 16 fin. oder von 30 Geboten die Rede vgl. Chull. 92[a]; Waehner, Antiqu. Ebr., II 163 ff.; Hamburger II S. 863 ff.

[2] „Wer ist ein גר תושב? Nach R. Meir Jeder, der in Gegenwart von drei ḥaberim sich verpflichtet, keinen Götzendienst zu treiben. Die Gelehrten aber sagen: Jeder, der auf sich nimmt die 7 Gebote, welche die Nachkommen Noahs auf sich genommen haben. Andere sagen: Ein גר תושב ist ein Fremder, welcher gefallenes Aas isst; welcher alle Gebote der Thora beobachtet, ausser jenem Gebot des gefallenen Aases", vgl. Schürer, II S. 568.

גֵּרֵי הַצֶּדֶק) in die jüdische Gemeinde waren nach Talmud[1] wie Mischna[2] drei Dinge erforderlich: 1) מִילָה Beschneidung, 2) טְבִילָה ein Tauchbad und 3) הַרְצָאַת דָּמִים eigentlich gnädige Annahme von Blut, d. h. ein zum Zweck der Sühne dargebrachtes blutiges Opfer. Die erste und dritte Forderung sind selbstverständlich und reichen zweifellos in die ältere Zeit hinein, betreffs der zweiten dagegen hat man seit Beginn des vorigen Jahrhunderts die Ansicht vertreten[3], dass sie zur Zeit Christi noch nicht vorhanden gewesen sei. Doch lässt sich das nicht aufrecht erhalten. Denn wenn auch Philo und Josephus von der Proselytentaufe schweigen, so ist sie doch in der Mischna Pesach. 8 8 = Edujot 5 2 bezeugt, Delitzsch hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, wie hier die Taufe der Heiden als selbstverständlich vorausgesetzt und nur darüber disputirt wird, ob der am 14. Nisan Beschnittene ausnahmsweise wie ein nur an einem Tag Unreiner behandelt werden soll, damit er noch an dem Passabessen theilnehmen könne, oder ob er als ein auf sieben Tage Unreiner zu betrachten sei[4]. Auch Arrian, Dissertat. Epicteti 2 9 und Oracul. Sibyll. 4 164 setzen der grössten Wahrscheinlichkeit nach die Wassertaufe voraus[5]. Aber selbst wenn wir diese Zeugnisse nicht hätten, müssten wir doch nach den ganzen Anschauungen des pharisäischen Judenthums eine solche Sitte eines levitischen Reinigungsbades für die aus dem Heidenthum kommenden voraussetzen, denn wenn schon für die Juden zahlreiche levitische Reinigungsbäder[6] vorgeschrieben sind, um wie viel mehr gilt das für den geborenen Heiden, der in die jüdische Gemeinde eintreten wollte! Letzteres haben freilich nicht wenige zugegeben[7], haben aber dieses Reinigungsbad von der Taufe als Initationsritus unterscheiden zu sollen geglaubt,

[1] Vgl. Keritot 81ᵃ (in andern Ausgaben 9ᵃ, Erläuterung zu Mischna 2 1) und Jebamot 46ᵃ, vgl. Schürer, Gesch., II S. 570.

[2] Pesachim 8 8, Edujot 5 2, Keritot 2 1.

[3] Man war hiebei zum Theil von dogmatischen Ansichten geleitet, namentlich suchte man die Selbständigkeit der christl. Taufe auf diese Weise zu retten, vgl. Carpzov, Apparatus hist. crit. p. 46ff., Schneckenburger, Ueber das Alter der jüd. Proselytentaufe und deren Zusammenhang mit dem johanneischen und christlichen Ritus 1828, Lübkert, Stkr. 1835 S. 690ff., Leyrer, RE.[1] XII S. 242ff., Winer, RWB. II 285f., Keil, Arch. S. 341 und dagegen Lightfoot, horae hebr. zu Mtth 3 6, Bengel, über das Alter der jüd. Proselytentaufe 1814, Delitzsch, RE.[2] XII 277ff., Schürer II[2], S. 571 u. a.

[4] Vgl. Delitzsch, RE.[2] XII 299, Schürer, II S. 571 Anm. 304.

[5] Vgl. Bengel a. a. O. S. 91ff., Schürer, II S. 572 Anm. 305.

[6] Vgl. Tertullian, De baptismo c. 15.

[7] Vgl. Winer, RWB. II 286; Leyrer, RE. XII 247; Keil[2] S. 341.

ohne freilich den factischen Unterschied zwischen beiden angeben zu können, denn im Hebräischen ist das Eine wie Andere טבילה, deren Ritus wir erst aus der nachtalmudischen Zeit kennen lernen[1]. Nach alledem wird man mit Grund das Alter der Proselytentaufe, deren Zweck Herstellung levitischer Reinheit war, nicht bezweifeln können.

3. Von diesen Fremdlingen (גֵּרִים) sind die Reste nichtisraelitischer, aber in Palästina einheimischer Völker zu unterscheiden, welche den Israeliten tributpflichtig waren. I Reg 9_{20} redet von den Resten von Amoritern, Hethitern, Peresitern, Hevitern und Jebusitern, welche Salomo tributpflichtig gemacht hat und die noch längere Zeit hernach frohnden. Ebenso wissen wir von den Einwohnern von Gibeon, dass sie als „Holzhauer“ und „Wasserschöpfer“ dem Tempel Jahve's geschenkt waren Jos 9[2], sie gehören zu jenen Tempelsklaven (נְתִינִים), d. h. wahrscheinlich dem Tempel geschenkten Kriegsgefangenen, deren Nachkommen aus dem Exil zurückkehren, vgl. Esr 2_{43} ff. Neh 7_{46} ff. Esr 8_{20} Neh 10_{29} 11_{3}. Von solchen Resten der alten Bevölkerung, welche tributär unter Israel lebte, wahrscheinlich mit einer gewissen Selbständigkeit in Bezug auf ihre innern und besonders ihre religiösen Angelegenheiten, wissen wir nicht viel, theils weil sie gewiss schon in der älteren Königszeit zum grossen Theil mit Israel verschmolzen sind, theils aber auch wohl desshalb, weil das seit dem Deut. hervortretende und in der nachexilischen Zeit zur Blüthe kommende Streben nach Reinheit des Blutes viele dieser Nachrichten unterdrückt hat.

§ 63. Eherecht.

1. Innerhalb des Pentateuchs finden sich über die Ehe nur verhältnissmässig wenig gesetzliche Bestimmungen, nämlich nur insoweit die Ehehindernisse, die Leviratsehe und z. Th. die Ehescheidung geregelt werden. Es hängt das damit zusammen, dass es sich eben hier um eine durch Jahrhunderte lange Sitte festbestimmte Einrichtung handelt, die lediglich Sache der Einzelnen ist, um die sich Staat und Gemeinde nicht kümmern. In § 27 sind die Grundzüge klar gelegt. Es zeigte sich als der israelitischen Ehe charakteristisch, dass das Weib das Eigenthum des Mannes ist, welches durch Kauf (מֹהַר) in seinen Besitz übergeht. Damit ist gegeben:

1. Der Mann ist an eine Frau nicht gebunden, sondern kann

[1] Vgl. Buxtorf, lexic. p. 407 sequ., Delitzsch a. a. O. S. 297.

[2] Freilich nicht von Josua, sondern einem Könige, viell. Salomo.

so viele nehmen, als er will, wenn er nur in der Lage ist, das der Frau Zustehende zu leisten.

2. Der Mann kann die Ehe lösen, wenn er will, die geschiedene Frau tritt aus der Familie des Mannes, in die sie aufgenommen ist, wieder in ihre ursprüngliche Familie zurück.

3. Der Mann kann die eigene Ehe nicht brechen, die Frau dagegen nur die eigene. Hat ein Mann sich mit der Frau eines andern eingelassen, so tritt eine solche That unter den Gesichtspunkt der Eigenthumsverletzung. Diese Anschauungen, welche in einer Jahrhunderte alten Sitte festbegründet waren, haben sich im Laufe der Zeit nicht wesentlich geändert. Anders ist das aber bei den Punkten, welche durch das Gesetz geregelt wurden, hier wird und zwar zu verschiedenen Zeiten in verschiedener Weise der Versuch gemacht, die im Volke bestehende Sitte umzugestalten.

2. Die Ehehindernisse.

a) Wie § 27 nachgewiesen ist, war in alter Zeit die Ehe unter Verwandten das Nächstliegende. War auch die Ehe des Vaters mit der eigenen Tochter, die bei Moabitern und Ammonitern vorgekommen zu sein scheint, als Blutschande verpönt, vgl. Gen 19 30 ff., so war doch die Ehe mit der Frau des Vaters (mit Ausschluss der eigenen Mutter) etwas Natürliches, weil eben die Weiber als des Vaters Besitz auf den Sohn übergiengen; wir finden zwei Schwestern als Weiber Eines Mannes, vgl. Lea und Rahel; Moses Eltern erscheinen Num 26 59 als Neffe und Tante u. s. w.; ebenso kamen Ehen unter Geschwistern bezw. Halbgeschwistern vor, ohne dass die ältere Zeit daran Anstoss genommen hätte, vgl. Abraham und Sara. Das Deut. tritt zuerst diesen Sitten entgegen, indem es die Ehe mit den Weibern des Vaters 27 20, mit der Schwester 27 22 und mit der Schwiegermutter 27 23 verbietet. Wesentlichen Erfolg scheint es freilich nicht gehabt zu haben, denn was das Deut. verbietet, beklagt Ezechiel als zu seiner Zeit geübt Ez 22 10 f. P nimmt dementsprechend die Verbote des Deut. wieder auf und erweitert sie. Nach P sind verboten die Ehen: 1) mit der eigenen Mutter Lev 18 7; 2) mit der Schwiegermutter Lev 20 14; 3) Schwiegertochter Lev 18 15 20 12; 4) Stieftochter und Stiefenkelin Lev 18 17, überhaupt mit der Enkelin Lev 18 10; 5) mit der Schwester Lev 18 9, vgl. 18 11 20 17; 6) mit zwei Schwestern zugleich Lev 18 18; 7) mit dem Weibe des Vaters Lev 18 8 20 11; 8) mit dem Weibe des Oheims von väterlicher Seite Lev 20 20 18 14; 9) mit der Tante sowohl von väterlicher wie mütterlicher Seite Lev 20 19 18 12 f.; 10) mit dem Weibe des

Bruders Lev 18 $_{16}$ 20 $_{21}$. Das Verbot der Ehe mit der Tochter ist wohl nur durch einen Textfehler ausgefallen [1].

Welche Motive für diese Verbote in P, welche mit der altisraelitischen Sitte in nicht wenigen Punkten in Widerspruch stehen, maassgebend waren, können wir nicht mit Sicherheit bestimmen. Dillmann (Lev. S. 543) meint, der Zweck sei, die natürlichen Gefühle der Liebe und Achtung unter den Blutsverwandten rein (von der Geschlechtsliebe unvermischt) zu erhalten und die Zucht und Keuschheit im Hause zu schützen. Es mag sein, dass derartige Motive bei dem einen oder andern Verbot mitbestimmend waren, z. B. bei dem Verbot zwei Schwestern zu gleicher Zeit zu ehelichen, weil in Folge der Eifersucht leicht Feindschaft unter den Schwestern entstehen konnte, entscheidend waren derartige Motive kaum, denn die Thatsache, dass Jahrhunderte hindurch der grösste Theil dieser Ehehindernisse unbekannt war, beweist, dass nach altisraelitischer Anschauung die natürlichen Gefühle der Liebe und Achtung keineswegs durch die eheliche Liebe als gefährdet angesehen wurden. Die Thatsache, dass diese Verbote im Zusammenhang mit dem Verbot des geschlechtlichen Umgangs mit der Menstruirenden und des Lasters der Thierschande erwähnt werden, legt eine andere Vermuthung nahe. Beide Verbote erklären sich aus superstitiösen Gründen: das Blut der Menstruirenden gilt bei vielen Völkern als gefahrbringend, und dem Laster der Thierschande liegen sicher religiöse Vorstellungen zu Grunde. Aehnliches wird auch von diesen „kanaanitischen Gräueln“, wie sie Lev 18 $_{24}$ ff. genannt werden, gelten, ohne dass wir freilich in der Lage wären, näher die Motive der einzelnen Verbote angeben zu können. Bei der durch Jahrhunderte üblichen und noch von Dt 25 $_{5}$ geforderten Leviratsehe ist ein Zusammenhang mit alten religiösen Vorstellungen sehr wahrscheinlich, möglich dass das Verbot derselben aus dem Kampf gegen solche Vorstellungen hervorgewachsen ist, jedenfalls kann dasselbe kaum aus moralischen Motiven begriffen werden.

h) In § 27 ist darauf hingewiesen, dass, wenn auch die Ehe innerhalb der Familie und des Geschlechts das gewöhnliche war,

---

[1] Vielleicht ist in Lev 18 $_{10}$ hinter ערות ein ן בִּתְּךָ ausgefallen, vgl. Dillmann, Exod. u. Lev. S. 542f. — Uebrigens berühren sich diese Bestimmungen am meisten mit den altarabischen, die Mohammed geradezu zum Gesetz erhob, vgl. Kor 4 $_{26}$ f., ja seine Verbote gehen zum Theil noch über die mosaischen hinaus. Auch Römer und Griechen kennen ähnliche Bestimmungen, vgl. Dillmann, Lev. S. 543.

doch keineswegs die Ehe mit fremden Frauen als unerhörter Frevel galt, vielmehr war das Connubium mit den Kanaanitern etwas Natürliches. Erst das Deut. verwirft dasselbe 7 1 ff., vgl. Ex 34 15 f.[1], ebenso mit Moabitern und Ammonitern, während den Edomitern und Aegyptern eine etwas günstigere Stellung eingeräumt wird 23 4 ff. Als Motiv wird die Gefahr der Verführung zum kanaanitischen Götzendienst angegeben, vgl. Jdc 3 6 f. I Reg 11 1 f. und es ist nicht unwahrscheinlich, dass das in der That die Folge des sich schärfenden Gegensatzes zwischen Israeliten und Kanaanitern war. Wie stark jedenfalls die Forderung des Deut. mit der Wirklichkeit contrastirte, lässt sich aus der Thatsache erkennen, dass das Deut. noch die Weiber einer eroberten Stadt zu vertheilen gestattet die in die Stellung von Kebsweibern kommen konnten 21 10 ff. Zu einer wirklichen Durchführung und allgemeinen Anerkennung werden die Forderungen des Deut. schwerlich gekommen sein. Das beweist am besten die Thatsache, dass die zurückgekehrten Exulanten in lebhaften Verkehr mit den im Lande sitzenden Nichtisraeliten traten und Töchter derselben heiratheten Esr 10 2; ja selbst Priester und Leviten führen fremdländische Weiber heim, vgl. 9 1. Erst Esra und Nehemia erreichen nach schweren Kämpfen, die den Bestand der jungen Gemeinde gefährdeten, die Durchführung jener deuteronomischen Forderungen, vgl. Esr 9 10. Offenbar waren für sie durchaus religiöse Motive maassgebend: sie ebenso wie Ezechiel, vgl. 16 3, lebten längere Zeit inmitten des krassen Heidenthums und lernten seine entnervende und zerstörende Wirkung in ganz anderer Weise kennen, als das auf dem Boden Palästinas mit seinem halben Heidenthum möglich war; nur in dem scharfen unüberbrückbaren Gegensatz zwischen Juden und Nichtjuden sahen sie das Heil der Zukunft. Desswegen zwingt Nehemia alle Juden ihre ammonitischen, moabitischen und asdodischen Weiber zu entlassen, wer sich nicht fügt, wird vertrieben. Auf diesem Boden steht P, vgl. Gen 26 34 f. 27 46 28 2 Num 25 6 und dem entsprechend auch der Chronist, der darum über Salomos ausländische Weiber schweigt; das ist auch der Standpunkt der späteren Zeit, vgl. Tob 4 13 6 15.

2. Die Levirats- oder Schwagerehe[2] reicht ohne Zweifel in ganz

[1] Diese Stelle beruht vielleicht auf deuteronomischer Ueberarbeitung, vgl. Wellhausen JdTh. XXI 554 Anm. 2.

[2] Vgl. Benary de Hebraeorum leviratu, Berol. 1835, M. Redslob, die Leviratsehe bei den Hebräern, Leipzig 1836. Vgl. die späteren Satzungen in dem Tractat der Mischna Jebamot bei Surenhus III 1 ff.

alte Zeit hinein, sie ist aus der Furcht vor der Kinderlosigkeit entstanden und hat demnach religiöse Motive: es gab für den alten Israeliten kein schlimmeres Uebel, als wenn die abgeschiedene Seele den Cultus der Nachkommen entbehren musste. Nach Gen 38 hatte der überlebende Bruder die Pflicht, dem ohne Sohn verstorbenen Bruder einen Sohn zu verschaffen, indem er seine Wittwe heirathet, ja unter Umständen konnte selbst der überlebende Vater zur Erfüllung dieser Pflicht herangezogen werden, vgl. Gen 38. Jahve selbst tritt für die Aufrechterhaltung dieser Sitte ein, indem er Onan, der dieser Pflicht sich entzieht, mit dem Tode bestraft und als Tamar durch List ihren Schwiegervater Juda zur Ableistung dieser Pflicht gebracht hat, erkennt er diese Pflicht unumwunden an. Das Deut. schärft diese Sitte von neuem ein, beschränkt sie aber auf den Bruder 25_{5} ff.: freilich ist es hier nicht eine Pflicht, der unter allen Umständen Genüge geleistet werden muss, wenn man nicht Jahves Zorn auf sich laden will, wie das nach Gen 38 für die alte Zeit anzunehmen ist, vielmehr waltet hier mehr der Gesichtspunkt der moralischen Verpflichtung ob, welcher sich jeder, der auf Achtung rechnet, nicht entziehen kann; hier scheint es sich auch zugleich um die Erhaltung eines Erbgutes innerhalb desselben Familienzweiges zu handeln, denn es ist die Rede von zwei Brüdern, die b e i e i n a n d e r wohnen und im Gegensatz zu ihnen von חוצה איש זר, d. h. doch offenbar von einem einer andern Sippe zugehörigen Mann, so dass demnach wohl ישב יחדיו zu verstehen ist vom Wohnen auf dem Gebiet der משפחה. Nach diesem Gesetz des Deut. soll der Schwager (יָבָם) die Wittwe des ohne Sohn verstorbenen Bruders[1] ehelichen und die Schwagerpflicht erfüllen (יִבֵּם); der aus dieser Ehe hervorgehende Erstgeborene soll dem verstorbenen Bruder zugerechnet werden, damit sein Name nicht ausgelöscht werde. Weigert sich der Schwager, so soll die Wittwe an das Thor zu den Aeltesten gehen und von solcher Weigerung Nachricht geben; bleibt jener auch den Aeltesten gegenüber dabei, so soll seine Schwägerin vor den Augen der Aeltesten an ihn herantreten, seinen Schuh von

[1] Dt 25_{5} ist בן von den Juden seit alter Zeit im Sinne der Nachkommenschaft überhaupt gefasst, vgl. Jos. ant. $4_{8\,23}$ Mtth 22_{24} Mrc 12_{19} Luc 20_{28} u. s. w., vgl. Buxtorf, de spons. et divort. p. 26, Keil, Archäologie[2] S. 538 u. a. haben das durch Heranziehung von Num 27 oder 36 zu rechtfertigen gesucht, aber mit Unrecht, denn der Verf. vom Dt 25 hat Num 27 36 nicht gekannt, Dt 21_{15} ff. beweist deutlich, dass das Deut. nur die Söhne als Erben kennt. Demnach ist בֵּן mit Onk. und den meisten im eigentlichen Sinn zu nehmen

seinem Fusse abziehen, in sein Angesicht speien und sprechen: „so soll dem Manne geschehen, welcher nicht das Haus seines Bruders aufbaut“ und sein Haus soll „Haus des Schuhberaubten“ heissen. Der Sinn dieser ganzen Handlung ist klar: es handelt sich um eine Beschimpfung dessen, der sich dieser moralischen Pflicht entzogen; derselbe verliert damit zugleich das Recht auf das Erbgut, das soll wahrscheinlich durch das Ausziehen des Schuhs symbolisch angedeutet werden, vgl. Rth 4 7 Ps 60 10. — P [1] verbietet Lev 20 21 18 16 die Ehe mit des Bruders Weib, offenbar hat der Verfasser die Absicht, die Leviratsehe aufzuheben, was DILLMANN, vgl. Ex und Lev S. 546, mit Unrecht bestreitet: nach ihm handle es sich Lev 18 16 20 21 um die allgemeine Regel, Dt 25 5 ff. um die Ausnahme, eine Erklärung, die insofern bedenklich ist, als weder Lev sich um die Ausnahme, noch Deut. um die allgemeine Regel bekümmert. Eine derartige Institution, wie die Leviratsehe war, konnte übrigens auch zur Zeit von P leichter entbehrt werden als früher. Einst waren nur die Söhne erbberechtigt, jetzt bestimmt Num 27 1 ff.: stirbt ein Mann ohne Söhne, so hat die Tochter als Erbe des Besitzes einzutreten; hat er keine Tochter, so geht sein Besitz auf seine Brüder über; fehlen auch diese, so erben die Brüder des Vaters bezw. der nächste Blutsverwandte aus seinem Geschlecht, und Num 36 ergänzt diese Verordnung dahin, dass eine solche Erbtochter nur innerhalb ihres Stammes heirathen soll. Zweifellos liegt hier der Hauptnachdruck auf der Erhaltung des Besitzes [1]. Von der Sitte der Leviratsehe handelt auch das Buch Ruth, wie das aus verschiedenen Stellen sicher hervorgeht [2]. Nicht nur dass in 4 12 auf Gen 38 Bezug genommen wird, auch c. 4 10 erinnert deutlich an Dt 25 7 und die Bemerkung der Naʿemi 1 11, dass wenn sie noch Söhne hätte, diese die verwittweten Schwiegertöchter heirathen müssten, ist doch auch am wahrscheinlichsten aus der Sitte der Leviratsehe zu verstehen, vgl. auch 4 1 השער mit Dt 25 7 und das Ausziehen des Schuhs mit

[1] KEIL, Arch S. 538 u. a. haben zwar jeden Zusammenhang zwischen Num 27 36 und der Leviratsehe geleugnet, aber mit Unrecht, denn in beiden Fällen handelt es sich darum, dass des Vaters Name nicht ausgelöscht werde, vgl. Num 27 4 mit Dt 25 5a 6b, in dem einen Fall wird das durch den Sohn, in dem anderen durch die Tochter verhindert.

[2] J. SELDEN, de successionibus ad leges Hebraeorum in bona defunctorum 1631 c. 15, KEIL, Arch. S. 539 u. a. haben die Beziehung des Buches Ruth auf die Leviratsehe bestritten, während BENARY umgekehrt in der Empfehlung der Leviratsehe geradezu die eigentliche Tendenz des Buches sah; das Eine ist so verkehrt wie das Andere.

Dt 25 9. Freilich scheint der Verfasser keine klare Vorstellung mehr von der alten Leviratsehe und ihrem Zweck zu hahen. Der Na'emi Gesichtspnnkt ist ein ganz anderer als der in Gen 38 Dt 25 5 ff. hervortretende, sie will nur, dass es der Ruth wohlgehe 3 1, sie heklagt die Schwiegertöchter, dass sie keinen Mann hahen, nicht aber dass die Söhne ohne Nachkommen gestorben sind 1 11 u. s. w. Die Leviratsehe ist hier mit dem Erbrecht verknüpft. Das Erhe des Ackers des Elimelek kann nur von dem angetreten werden, der auch Ruth, das Weih des Verstorbenen, ühernimmt, um den Namen des Toten aufzurichten auf seinem Erhe 4 5. Als der nächstherechtigte Verwandte (גֹּאֵל) sich weigert und durch Uebergabe des ausgezogenen Schuhs auf sein Recht verzichtet, tritt Boas selhst das Erhe an. Deutlich liegt hier eine Comhination mit dem Gesetz Num 27 1 ff. c. 36 vor: Boas heirathet als Geschlechtsangehöriger Ruth, sein eigenes Haus wird erbaut 4 12 nnd darum Ohed als sein eigener Sohn eingeführt, nicht aber als der des verstorhenen Sohnes der Na'emi, wie das zu erwarten wäre, wenn der Verfasser lediglich die Leviratsehe im Sinn der früheren Zeit im Sinne gehabt hätte.

Uehrigens findet sich eine derartige Sitte wie bei den Israeliten so bei den verschiedensten Völkern in alter und neuer Zeit, vgl. Dillmann zu Dt 25 5 und Winer [3], II S. 19 f.

3. Auch hetreffs der Ehescheidung versucht das Deut. zum ersten Mal eine gesetzliche Regelung. Auch hier wird das Recht des Mannes vorausgesetzt, seine Frau fortzuschicken, wenn er etwas Widerwärtiges (עֶרְוַת דָּבָר) an ihr findet, aber er soll ihr einen Scheidehriei geben, vgl. Jer 3 8 Jes 50 1. Verboten wird die Scheidung dem Manne in zwei Fällen: 1) wenn er seine Frau nngerecht beschuldigt hat, dass sie nicht Jungfrau gewesen, als sie in die Ehe trat 22 13 ff. nnd 2) wenn er eine Jnngfrau geschwächt 22 28 f. Ohne Zweifel liegt hier eine gewisse Tendenz vor, die Ehescheidung zu erschweren, welche sich auch darin zeigt, dass es dem Manne verhoten wird, eine geschiedene Frau wieder zu ehelichen, wenn dieselbe inzwischen einen andern Mann geheirathet und von ihm durch seinen Tod oder sonst frei geworden ist Dt 24 1 ff., vgl. Jer 3 1 ff., was keineswegs der alten Sitte entsprach, vgl. Hos 3. Auch diese Forderungen sind nicht alle realisirt, z. B. setzt Num 5 11 ff. eine andere Anschauung voraus als die von Dt 22 13 ff., aber in derselhen Linie hewegt sich die Entwicklung weiter, wie die Stellung Maleachis zeigt, vgl. § 27.

§ 64. Erbrecht.

Nach israelitischem Recht war nur der Sohn, nicht aber die Tochter bezw. die Wittwe erbberechtigt, die Schwester kann vom Bruder Geschenke erhalten, aber erben kann sie weder mit ihm noch von ihm [1], die Wittwe wurde in alter Zeit sogar mit dem übrigen Besitz vererbt, wie Gen 35_{22} 49_{4} II Sam 16_{20} ff., vgl. II Sam $3_{7\,8}$ beweisen: der rebellische Sohn, der schon zu Lebzeiten des Vaters dessen Erbschaft antreten will, nimmt zum Zeichen davon des Vaters Weiber, ja auch die Leviratsehe wird von W. R. Smith als ein modificirtes Ueberbleibsel des alten Erbrechts an die Frau angesehen. Das spätere Recht (P) weiss in einem Fall von einem Erbrecht der Tochter, nämlich dann, wenn der Vater ohne Söhne starb, doch bestimmt das Gesetz, dass die Erbtochter in diesem Fall einen Mann aus dem Geschlechte bezw. dem Stamme des Vaters zu heirathen hatte Num 36_{1} ff. 27_{1} ff., doch kam auch der Fall vor [2], dass ein nicht verwandter Mann eine solche heirathete, die Kinder scheinen dann nicht nach seinem, sondern nach des Schwiegervaters Namen genannt zu sein Esr 2_{61} Neh 7_{63}, damit nicht der Erbbesitz von einem Stamm zum andern übergehe. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass hier ein Compromiss mit einer älteren Rechtsanschauung vorliegt, nach der ursprünglich der nächste Agnate erbberechtigt war [3]. Jedenfalls war das Erbrecht des Israeliten durchaus ein solches der Agnaten, vgl. Num 27_{9} ff. Jer 32_{8} ff., die allein als Verwandte im eigentlichen Sinne angesehen sind, wie das schon aus der Sprache sich ergiebt, welche zwar für die Verwandten des Mannes einen zusammenfassenden Ausdruck hat (אחים [4]), mit דוֹד des Vaters Bruder bezw. Vatersbrudersohn, wofür gewöhnlich בֶּן־דּוֹד steht Jer $32_{8\,9\,12}$, bezeichnet, dagegen für die Angehörigen der Frau keine eigenen Ausdrücke hat, sondern in diesem Fall zur Umschreibung ihre Zuflucht nimmt. Offenbar hängt dieses ganze Erbrecht mit dem im alten Israel üblichen Ahnencult zusammen: nur der Sohn bezw. der nächstberechtigte männliche Nachkomme, nicht aber die weiblichen sind fähig den Cult des Beerbten fortzusetzen. Unter den

---

[1] Job 42_{15} repräsentirt nicht altes Recht, sondern eine spätere Umbildung.

[2] Ta'anit 30ᵇ B. batra 120ᵃ heben die Beschränkung, nicht aus einem in den anderen Stamm zu heirathen, ausdrücklich auf.

[3] Vgl. Stade, Gesch., I S. 391.

[4] Vgl. das Arab. ʿammun u. Nestle, israelit. Eigennamen, S. 187.

Söhnen hatte der Erstgeborene ein besonderes Vorzugsrecht und zwar bestand das nach Dt 21 17 darin, dass ihm ein doppelter Antheil zufiel[1]. In alter Zeit war der Vater nicht durchaus an die Erstgeburt gebunden, sondern er konnte einem der andern Söhne das Recht der Erstgeburt zuertheilen, wenn er Grund zur Unzufriedenheit mit dem Erstgeborenen zu haben glaubte: so kamen Esau und Ruben um ihre Erstgeburt, ebenso verfügte David zu Gunsten des Salomo, zudem beweist sowohl das Vorhandensein eines Verbums für den Begriff: Jemandem das Erstgeburtsrecht zusprechen (בִּכֵּר) wie auch das Verbot Dt 21 17 die Erstgeburt dem jüngern Sohn einer begünstigten Frau zuzusprechen, dass in der That in der älteren Zeit eine gewisse Freiheit für den Vater bestand, der meist, wenn er sein Ende herannahen fühlte, Anordnungen über seinen Besitz traf (צִוָּה עַל בֵּיתוֹ) Gen 24 36 25 5 Dt 21 16, vgl. I Reg 2 1 ff. I Chr 28 5 ff. Wie die andern Söhne abgefunden wurden, darüber fehlt nns jede Nachricht; schwerlich fand eine Zerstückelung des Grundbesitzes statt, das würde den Erstgeburtsadel sehr schnell zur völligen Bedeutungslosigkeit herabgedrückt haben, auch sehen wir I Sam 10 Abner, den Vetter des Saul, auf dem Gute des Kisch; vielleicht hatte der Erstgeborne die Verwaltung und Bewirthschaftung und Dt 21 15 ff. will nur einen Massstab der Berechnung angeben.

Die Erbberechtigung der Söhne der Kebsweiber folgt aus Gen 21 10, ohne ein solches Recht wäre ja der Sara Furcht völlig unverständlich gewesen, sie ist auch nm desswillen selbstverständlich, weil Israel den Unterschied von legitimer und illegitimer Ehe nicht kennt, wie sich das aus dem § 27 Dargelegten mit Nothwendigkeit ergiebt. Wenn Jdc 11 2 dem zu widersprechen scheint, so erklärt sich das daher, dass es sich hier nm Söhne handelt, mit deren Müttern der Vater überhaupt kein eheliches Verhältniss eingegangen, und die darum auch nicht Antheil am Culte des Mannes erhalten hatten. — Wollte ein Mann noch andere als seine Söhne z. B. seinen Enkel mit seinen Söhnen erben lassen, so konnte das durch die Adoption geschehen Gen 48 50 23. — Uebrigens hatte der Erstgeborne, welcher einen doppelten Antheil empfieng, wahrscheinlich dafür die weiblichen Familienglieder, welche der Vater hinterliess, zu unterhalten, selbstverständlich aber die Töchter nur bis zu ihrer Verheirathung, mit

[1] Während nach griech. Erbrecht, das mit dem israelitischen sonst sich auf das Engste berührt, der Erstgeborene nur das Recht der Auswahl hatte, vgl. Hermann, griech. Privatalterthümer, § 63f.

der sie ja in die Familie ihres Mannes übertraten[1]. Waren männliche Nachkommen nicht vorhanden, so konnte wohl auch ein Leibeigner als Erbe eintreten Gen 15 3, vgl. Prov 30 23, oder der Vater verheirathete die Tochter mit einem leibeigenen Sklaven I Chr 2 34 f., um die Familie zu erhalten. — Bei dieser eben dargelegten Intestaterbfolge begreift es sich, dass das israelitische Alterthum von geschriebenen Testamenten nichts weiss, erst unter griechischer und römischer Herrschaft traten diese hervor Gal 3 15 Hebr 9 17 Jos. ant. 13 16 1 17 3 2 bell. jud. 2 2 3.

§ 65. Besitzrecht.

1. Ein fester Landbesitz (יְרֻשָּׁה) war in Israel selbstverständlich erst vorhanden, seitdem das Volk zum Ackerbau übergegangen war; in der Zeit des Nomadenlebens kannte man solchen Besitz nicht, denn die Weiden waren gemeinsames Stammeigenthum, vielmehr wusste man nur von beweglichem Eigenthum, das aus Heerden und Sklaven, im gewissen Sinn auch aus Frauen und Kindern und aus leblosem, beweglichem Besitz bestand. Als das Land durch die Israeliten erobert war, wurde es den Stämmen und in diesen wieder den einzelnen Geschlechtern als חֶבֶל נַחֲלָה Dt 32 9 u. ö. d. h. als mit der Maassschnur (חבל) abgemessener Erbbesitz (נחלה) zugewiesen und zwar waren die Geschlechts- bezw. Familienhäupter die Besitzer. Dieser Familienbesitz war in der älteren Zeit der Hauptbesitz und die Hauptquelle des Lebensunterhaltes der Familie und Stellen wie I Reg 21 zeigen uns, mit welcher Liebe man an dem von den Vätern ererbten Besitz hieng, ja es gab auch offenbar schon in älterer Zeit gewisse Institutionen, um den Erbbesitz in einer Familie zu erhalten, so das in Jer 32 6 ff. erwähnte מִשְׁפַּט הַגְּאֻלָּה, das Vorkaufsrecht der Agnaten: war Jemand gezwungen sein Besitzthum zu veräussern, so hatten die Agnaten ein Vorkaufsrecht, während wir von der Lev 25 25 erwähnten Einlösungspflicht seitens des nächsten Agnaten, falls Jemand seinen Erbbesitz hatte verkaufen müssen, in der vorexilischen Zeit nichts hören.

Zur Sicherung des Eigenthums gab es in Israel wohl von jeher Bestimmungen. Von Alters her standen die Grenzen unter dem Schutze der Gottheit: Verrückung der Grenzen war eines der grössten dem Fluche Gottes unterliegendes Verbrechen Hos 5 10 Dt 19 14 27 17

[1] Eine Ausstattung der zu verheiratheten Schwester lag wohl im freien Willen des Erstgeborenen bezw. der Brüder, vgl. Jos 15 18 f., später wurde dieselbe gesetzlich bestimmt, Ketubot 68.

Job 24 $_{2}$ Prov 22 $_{28}$ 23 $_{10}$. Das Eigenthumsrecht am Ertrage suchte das Gesetz durch die Forderung des Ersatzes für fahrlässige Beeinträchtigung desselben Ex 22 $_{5}$ f., sowie durch das Verbot des Felddiebstahls Dt 23 $_{25}$ f. zu schützen. — Genauere Bestimmnngen finden sich über den Schutz des beweglichen Eigenthums vgl. § 61. Bei der Unterschlagung von anvertrautem Gut ward zwiefacher Ersatz gefordert; war dasselbe gestohlen, so musste der Verklagte einen Reinigungseid leisten und war dann zu keinem Ersatz verpflichtet; dasselbe war der Fall bei dem zum Hüten übergebenen Vieh, wenn dasselbe umkommt oder Schaden nimmt oder weggeschleppt wird, ohne dass es Jemand sieht; ebensowenig war von Ersatz die Rede, wenn der Verklagte den thatsächlichen Beweis beibringen konnte, dass das Stück Vieh von einem wilden Thier zerrissen war; war es dagegen gestohlen, so musste es ersetzt werden Ex 22 $_{6}$ ff. Entlehnte man sich Arbeitsthiere, so war man für das beschädigte oder umgekommene Thier ersatzpflichtig, wenn kein Miethgeld verabredet war und wenn der Besitzer nicht Zeuge des Unfalls war; war aber der eine oder andere Fall eingetreten, so fiel die Ersatzpflicht fort Ex 22 $_{13}$ f. Verlaufenes Vieh sollte dem rechtmässigen Eigenthümer und selbst dem persönlichen Feinde wieder zugeführt bezw. im eigenen Hause gleichwie das Gefundene bis zur Abholung aufbewahrt bezw. verpflegt werden Ex 23 $_{4}$ Dt 22 $_{1}$ ff. Auch für den durch das eigene Vieh verursachten Schaden war der Besitzer verantwortlich, wenn z. B. die Bösartigkeit des Stiers ihm vorher bekannt war; nicht minder war Jemand haftbar, wenn durch seine Fahrlässigkeit z. B. durch Nichtverdecken einer Grube das Vieh eines andern Schaden litt Ex 21 $_{33}$ ff. Ja das Gesetz fordert sogar hülfreiche Fürsorge für des Feindes Vieh, wenn z. B. sein Esel unter der Last zusammenbricht Ex 23 $_{5}$.

Eine wesentliche Verschiebung der Besitzverhältnisse in Israel trat wahrscheinlich erst mit der Königszeit ein, als Israel aus dem um seine Existenz kämpfenden zu dem herrschenden Volke in Kanaan geworden war. In alter Zeit war Israel bekanntlich ausschliesslich auf Ackerbau nnd Viehzucht angewiesen, der Handel lag völlig in den Händen der Kanaaniter, so dass Kanaaniter geradezu zur Bezeichnung des Händlers wurde, daher waren auch die Kanaaniter in ihren Städten in Bezug auf Ueppigkeit des Lebensgenusses und Reichthum den Israeliten überlegen, die sich mit dem begnügen mussten, was die eigene Scholle trug. Das änderte sich in demselben Maass, als die in den Städten sitzenden Kanaaniter von den Israeliten absorbirt wurden, und als die Israeliten in Concurrenz mit den

an der Küste sitzenden Kanaanitern sich am gewinnbringenden Handel betheiligten, ja auch im Lande selbst bildete sich ein starker Handel, mit Landesprodukten Am 5 11 8 4. Die kleinen Leute wurden abhängig von den Grosshändlern, welche mit unbarmherziger Strenge gegen sie vorgiengen, sie von Haus und Hof verdrängten, ja sie zu Schuldsklaven machten. Jetzt traten die grossen Latifundienbesitzer hervor, die Haus an Haus und Feld an Feld reihen Jes 5 8 Mich 2 1 f. Gegen diese Latifundienwirthschaft wendet sich das Gesetz über das Jobeljahr Lev 25 8 ff. Dies geht davon aus, dass der eigentliche Eigenthümer des Landes Jahve, Israels Gott, ist, die einzelnen Stämme haben den Grund und Boden von ihm nur als Erblehngut erhalten, darum ist er ein unveräusserlicher und unverlierbarer. Gerieth Jemand durch Unglück oder selbstverschuldete Noth in Schulden, so konnte sein Besitzthum nur bis zum nächsten Jobeljahr in die Hände des Gläubigers übergehen, dann aber musste es, falls es nicht vorher durch den Schuldner oder einen seiner Agnaten, die dazu verpflichtet waren, eingelöst war, an die Familie zurückfallen. Der Preis für den Fall solcher Einlösung war natürlich abhängig von der Zahl der Jahre bis zum nächsten Jobeljahr, d. h. er richtete sich nach der längeren oder kürzeren Nutzniessung, welche für den Gläubiger möglich gewesen war. Anders war die Bestimmung für die in ummauerten Städten stehenden Häuser, welche nicht unter diesen Gesichtspunkt des von Gott verliehenen Erblehngutes fielen. Für sie blieb dem Besitzer eine einjährige Frist zur Einlösung, liess er diese verstreichen, so war das Haus endgültig dem Gläubiger verfallen und auch das Jobeljahr änderte daran nichts Lev 25 8 ff. Mit einem derartigen Gesetz, das sich wahrscheinlich an einzelne wohl auch früher schon bekannte Sitten, z. B. das Einlösungsrecht der Verwandten, die auf ein Jahr beschränkte Einlösungsmöglichkeit der Häuser in den Städten anlehnt, traf man die Wurzel des Uebels, und es hätte von den einschneidendsten Folgen für das sociale Leben Israels sein müssen, wenn es wirklich befolgt wäre. Thatsächlich aber fehlt es uns an allen Nachrichten, dass das jemals geschehen ist, ja die jüdische Tradition giebt ausdrücklich zu[1], dass das Jobeljahr nicht gefeiert ist, eine Thatsache, die um so auffallender ist, je mehr der Buchstabe des Gesetzes seit der Zeit des Esra das gesammte Leben der Juden bestimmte. Die Schwierigkeiten waren eben doch der Art, dass selbst der beste Wille nicht im Stande

[1] Arakin 32[b], Abarbanel ad Lev 26 34 f., vgl. WAEHNER, ant. Ebr. II 65.

war, ein solches Gesetz, welches in seinen wesentlichen Bestimmungen aus bestimmten Prämissen künstlich gebildet war, zu realisiren [1]. In der That treten uns denn auch in der nachexilischen Zeit die socialen Gegensätze, die jetzt sich zugleich zu ethischen umbiegen, in der grössten Schärfe entgegen, vgl. Neh 5 1 ff. [2].

Ueber die Rechtsformen, unter denen Kauf und Verkauf zu Stande kamen, haben wir aus der ältesten Zeit keine Nachricht, doch wird die Gen 23 niedergelegte Tradition, wonach der Verkauf öffentlich vor Zeugen, unter Umständen in öffentlicher Versammlung vor sich ging, im wesentlichen richtig sein. Aus der Zeit des Jeremja haben wir zuverlässige Nachricht: nach dem jetzigen Text in Jer 32 6 ff. gab es damals schriftliche Kaufverträge, welche doppelt ausgefertigt und von den zugezogenen Zeugen mit unterschrieben wurden. Das eine Exemplar blieb offen, um stets davon Einsicht nehmen und gehen zu können, das andere wurde versiegelt aufbewahrt, um eventuell geöffnet und mit dem offenen Kaufbrief verglichen werden zu können, vgl. I Makk 14 48 f. Wahrscheinlich aber liegt hier eine Textverderbniss vor, und nach dem ursprünglichen Text handelt es sich nur um einen Kaufbrief, welcher in einen zusammengefalteten, versiegelten und in einen offen gelassenen Theil zerfällt. In dem versiegelten Theil muss die eigentliche Urkunde über den Kauf gestanden haben, während der offene Theil neben dem verschliessenden Siegel die Unterschrift der Zeugen trug, vgl. Hitz zu Jer 32 9 ff. und ZATW. V 176 ff. Aus Rth 4 7 wissen wir von einer alten, einst in Jerusalem üblichen Sitte: darnach zog jeder Verkäufer seinen Schuh aus und gab ihn zum Zeichen des Verzichtes auf das Verkaufte dem Käufer. Der ursprüngliche Sinn dieser Ceremonie ist nicht mehr klar; ebensowenig können wir controliren, wie weit diese Sitte zurückreicht und in welchem Umfang sie einst geübt ist, jedenfalls finden wir in andern alten Quellen nichts davon, vgl. Ps 60 10 108 10.

§ 66. Darlehns- und Pfandrecht.

Auch die über das Darlehns- und Pfandrecht sich findenden Bestimmungen zeigen, dass Israel Jahrhunderte hindurch wesentlich

[1] Die Versuche nachzuweisen, dass Lev 25 8 ff. praktische Geltung gehabt habe, wie sie Riehm u. A. angestellt haben, vgl. HbA. S. 351, sind als gescheitert anzusehen: weder Jer 32 7 f. Ez 7 12 f. 46 16 ff. noch Ruth 3 4 beweisen das, höchstens zeigen jene Stellen die Wurzeln, aus denen zum Theil dies Gesetz herausgewachsen ist.

[2] Vgl. W. Nowack, die sozialen Probleme in Israel, 1892 S. 22.

ein Bauernvolk geblieben ist, dem der Handel fremd war. Denn von einem durch den Handel bedingten Kredit weiss die ganze vorkönigliche Zeit nichts. Nimmt Jemand den Kredit des andern in Anspruch, so kann man sich das nur auf eine Weise erklären: dass er verarmt ist. Von diesem Gesichtspunkt aus sind die Bestimmungen über das Darlehns- und Pfandwesen zu verstehen: sie sind alle von dem einen Gesichtspunkt durchdrungen, den Armen zu schützen. — Ohne Zweifel galt es von jeher als Liebespflicht, dem Armen oder in Noth Befindlichen zu leihen Ps 15 $_{5}$ 37 $_{26}$ Ez 18 $_{8}$ $_{17}$, das Zins nehmen aber als Zeichen der Hartherzigkeit und Gottlosigkeit Ez 18 $_{13}$ 22 $_{12}$ Prov 28 $_{8}$ Ps 109 $_{11}$. Wir finden daher schon im Bb. Ex 22 $_{24}$ das Verbot des Wuchers dem Volksgenossen gegenüber [1], was das Deut. wiederholt und verschärft, insofern es jeden Zins, auch für geliehene Naturalien oder irgend eine andere Sache, verpönt, zugleich mit der ausdrücklichen Hinzufügung, dass das, was dem Volksgenossen gegenüber verboten, dem Fremden gegenüber erlaubt ist 23 $_{20}$ f. P hat das Verbot in demselben Umfang wie das Deut.: er verbietet נֶשֶׁךְ Zinsen für geliehenes Geld und תַּרְבִּית (oder מַרְבִּית) den Aufschlag bei der Rückerstattung von Naturalien Lev 25 $_{36}$ ff. Die schon vorhererwähnten Stellen Ps 15 $_{5}$ 37 $_{26}$ 109 $_{11}$ Prov 28 $_{8}$ Ez 18 $_{13}$ 22 $_{12}$ zeigen freilich, dass man solche Forderungen nicht immer erfüllt hat, Nehemja musste sich ernstlich bemühen, in einer schweren Hungersnoth die Rückgabe der für die Darlehn von Geld und Naturalien genommenen Procente durchzusetzen Neh 5 [2].

Vom Bürgschaftleisten hören wir in den gesetzlichen Bestimmungen nichts, wohl aber finden sich in den Sprüchen Warnungen an Jüngere vor der Uebernahme von Bürgschaften 6 $_{1}$ ff. 11 $_{15}$ 17 $_{18}$ 20 $_{16}$ 22 $_{26}$ f. Job 17 $_{3}$, während Jes. Sir. nur in bedingter Weise vor Bürgschaften warnt 8 $_{12}$ f. 29 $_{14}$ ff. In den Gesetzen hören wir nur von einer Sicherung des Gläubigers, nämlich durch das Pfand (חֲבֹל

[1] Fraglich ist freilich, ob nach dem ursprüngl. Text des Bundesbuches Wucher und Zinsnahme identische Begriffe sind, vgl. Wellhausen, JdTh XXI 559 ff., Jülicher JprTh. VIII 299, Dillmann zu Ex 22 $_{24}$ und Bäntsch, Das Bundesbuch, S. 45 ff. Vielleicht lautete der ursprüngl. Text Ex 22 $_{24}$ nur: אִם כֶּסֶף תַּלְוֶה לֹא תִהְיֶה כְּנֹשֶׁה „wenn du Geld ausleihst, sollst du nicht dem Wucherer gleichen“.

[2] In מְאַת הַכֶּסֶף Neh 5 $_{11}$ hat man eine Hindeutung auf die z. B. auch bei den Römern übl. monatliche Verzinsung mit einem Procent gesehen, doch verdient die schon von Geiger, jüd. Zeitschr., VIII 227, de Lagarde, Mittheilungen, I S. 213 ausgesprochene Vermuthung Beachtung, dass vielleicht מַשָּׁאת zu lesen ist, also: „die Schuld, das Darlehen an Geld“.

oder חֲבֹלָה); und wir wissen aus zahlreichen Klagen, dass die Reichen oft in sehr unbarmherziger Weise von ihrem Pfandrecht Gebrauch machten Am 2 8 Ez 18 7 12 16 33 15 Job 22 6 24 3 Prov 20 16 27 13. Daher versucht schon Bb. gewisse Schranken zu ziehen: wer dem Armen sein Oberkleid abpfändet, ist verpflichtet ihm dasselbe vor Sonnenuntergang zurückzugeben, weil das zugleich als Decke benutzt wurde, in welche er sich in der Nacht einhüllte Ex 22 25 f., und das Deut. verschärft diese Bestimmung, indem es verbietet, das Kleid einer Wittwe oder die Handmühle oder einen Theil derselben abzupfänden, überhaupt dürfe der Gläubiger das Haus des Schuldners nicht betreten, um ein Pfand sich auszusuchen, sondern er müsse vor dem Haus stehen bleiben und sich das Pfand herausbringen lassen 24 6 10—13 17. Ob Grundstücke in der älteren Zeit verpfändet wurden, wissen wir nicht, Neh 5 3 ist davon die Rede. Uebrigens ist die Durchführung jener weitgehenden Forderungen des Deut. wahrscheinlich ebensowenig erfolgt wie die andere betreffs des Erlassjahrs (שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה) im 7. Jahr. In diesem Erlassjahr soll jedes Handdarlehn[1] verfallen sein „der Gläubiger soll seinen Nächsten und Volksgenossen nicht drängen, denn man hat einen Erlass zu Ehren Jahves ausgerufen. Den Ausländer magst du drängen; das aber, was du von deinem Volksgenossen zu fordern hast, sollst du erlassen“. Man hat diese Verordnung lediglich vom Zinserlass im 7. Jahr verstehen wollen, im vollen Widerspruch mit dieser Gesetzgebung, die jedes Zinsnehmen verwirft 23 20. Oder man hat den Nachdruck auf die Worte gelegt: „im 7. Jahr soll der Gläubiger seinen Volksgenossen nicht drängen“, erst nach Ablauf des 7. Jahres könne derselbe wieder an die Beitreibung der Schuld denken[2], aber weder verträgt sich das mit den Worten „was du von deinem Volksgenossen zu fordern hast, sollst du erlassen“, noch liessen sich in diesem Fall die an dies Gesetz angeknüpften Warnungen begreifen. Der Gesetzgeber selbst hat nämlich eine Ahnung von der bedenklichen Wirkung, die seine Forderung haben könnte, daher die Mahnung, nicht hartherzig zu sein und seine Hand gegen den Volksgenossen nicht zu verschliessen, vielmehr ihm gern zu leihen, so viel er in seinem Mangel bedarf. „Hüte dich“, fährt er fort, „dass nicht

[1] Die Bedeutnug des Dt 15 2 sich findenden מַשֵּׁה יָד ist nicht völlig sicher, vgl. Gesen. thes. p. 921 und Dillmann zu Dt 15 2.

[2] Vgl. Saalschütz, mos. Recht, S. 162 f.; Bähr, Symbol. des mos. Cultus, II 570 f.; Keil, Archäologie, 2. Aufl., S. 393; Dillmann, zu Dt 15 1 ff.; Riehm, HbA., 1315 u. A.

in deinem Herzen ein nichtswürdiger Gedanke aufsteige, nämlich: das siebente Jahr, das Jahr des Erlasses, ist nahe, und dass du nicht einen missgünstigen Blick auf deinen armen Volksgenossen werfest und ihm nichts gebest; wenn er dann deinetwegen zu Jahve schreit, so wird eine Verschuldung auf dir lasten; vielmehr geben sollst du ihm und sollst, wenn du ihm giebst, nicht verdriesslichen Sinnes sein". Bedeutete jenes Erlassjahr in der That nichts anderes als die Stundung der Schuld über dieses Jahr hinaus, so wäre eine derartige Sorge des Gesetzgebers und eine so eingehende Mahnung schwer begreiflich, daher haben die Juden auch mit Recht das Gesetz vom wirklichen Schuldenerlass verstanden [1], wenngleich sie später durch die Annahme des sogenannten Prosbols (פרוזבול = προσβολή) es factisch aufhoben und damit die Gefahren beseitigten, welche sich daraus für den Credit ergaben. Es wurde nämlich dem Gläubiger gestattet, vor Gericht einen Vorbehalt zu machen, kraft dessen er seine Schuld zu jeder Zeit einkassiren durfte: damit war die Annullirung der Schuld durch das Schuldjahr aufgehoben, eine Erfindung, welche durch die Noth der Zeit unter Herodes I. hervorgerufen und mit dem Namen des berühmten Hillel in Verbindung gebracht wurde [2].

Wurde das Darlehen nicht zur bestimmten Zeit zurückgegeben, so konnte der Gläubiger nicht nur die gesammte Habe des Schuldners Mich 2 9, sondern, falls dadurch die Schuld nicht abgetragen war, selbst die Person des Schuldners, ja die seines Weibes und seiner Kinder verkaufen oder sie als Leibeigene in seinen Dienst nehmen II Reg 4 1 Neh 5 5 8 Jes 50 1. Bisweilen suchten Schuldner durch die Flucht sich einem so harten Geschick zu entziehen I Sam 22 2. Im Laufe der Zeit unternahm man es, das Geschick dieser in Schuldsklaverei gekommenen zu mildern Ex 21 2 7 Dt 15 12 Lev 25 39, vgl. § 29.

§ 67. Armenrecht.

Es ist bekannt, dass die Armen sich einer sehr weitgehenden Theilnahme der Propheten, die sich gewissermassen zu ihren Anwälten machten, zu erfreuen hatten Am 2 7 Jes 1 17 Mich 2 9 Jer 5 28 7 6 22 3 Ez 22 7 29 Zach 7 10 Mal 3 5, ebenso dass sie besonders im Deut. der Berücksichtigung der Israeliten empfohlen und die Barmherzigkeit gegen sie geradezu als nothwendiger Ausdruck der

[1] Mischna Schebiit 10 1, ed. Surenhus I 155 ff., Philo (ed Maugey) de septen. II p. 277 284.

[2] Schebiit 10 3—7, Gittin 4 3.

Dankbarkeit für die von Jahve erfahrene Barmherzigkeit gefordert wird, daher ihre Zuziehung zu den Opfer- und Zehntmahlzeiten Dt 16 10 f. 26 12 f., vgl. 15 1 ff. u. ö. Aber neben diesen mehr allgemein gehaltenen Forderungen hatten die Armen auch in der That bestimmte, gesetzlich fixirte Rechte: nach Bb. sollten Aecker, Weinberge und Oelgärten im 7. Jahr zu Gunsten der Armen brach liegen, welche essen sollten, was Feld und Weinberg von selbst in diesem Jahr tragen[1]. Das Deut. tritt sehr viel energischer zu Gunsten des Armen auf, indem es ihm gestattet, im Weinberge des Nächsten Trauben zu essen, so viel er mag, nur in sein Gefäss darf er nichts thun; ebenso darf er auf dem Felde des Nächsten Aehren mit der Hand abreissen, aber die Sichel darf er nicht über die Halme schwingen 23 25 f.; wer auf dem Felde eine Garbe vergessen hat, darf nicht umkehren, sie zu holen; ebensowenig soll man bei der Oliven- und Weinernte Nachlese halten, vielmehr Garbe wie Nachlese gehören dem Armen 24 19 ff. Nach 15 2 ff. hat jeder Israelit, der aus der Schuldsklaverei entlassen wurde, Anspruch auf eine Mitgift seitens seines bisherigen Herrn, offenbar um ihn wenigstens in der nächsten Zeit vor der Noth zu schützen, und nach 14 28 f. 26 12 f. soll jeder Israelit in jedem 3. Jahr an seinem Wohnort den Zehnten von seinem Ertrage niederlegen, damit Leviten, Wittwen und Waisen sich satt essen. In P wird dem Israeliten nicht nur die Nachlese verboten, sondern auch gefordert, dass der Einzelne um der Armen willen sein Feld nicht bis an den Rand abernte Lev 19 9 23 22[2]. Die am weitesten gehende Bestimmung von P ist die über das Jobeljahr 25 8 ff., wonach in diesem sogenannten Jobeljahr alle verschuldeten Israeliten wieder ihr ursprüngliches Besitzthum zurückerhalten sollten, so dass dadurch mit einem Mal aller Armuth ein Ende gemacht würde, eine Forderung, die aber immer nur auf dem Papiere bestand, vgl. § 65.

Kap. 3.

Bündnisse und Kriegswesen.

§ 68. Völkerrechtliche Beziehungen und Bündnisse.

Ueber Israels friedliche Beziehungen zu andern Völkern in der vorköniglichen Zeit, ihre Bündnisse u. s. w. wissen wir wenig. Die

[1] Vgl. über dieses 7te Jahr § 41, S. 229.

[2] Später wird bestimmt, dass die nicht abzuerntende Fläche wenigstens $^1/_{60}$ des Ganzen betrage, vgl. Pea, Abschn. 1 2.

Gesetze Ex 23 32 34 12 Dt 7 2f. verbieten den Israeliten Bündnisse mit den Kanaanitern, damit sie sich nicht durch dieselben zum kanaanitischen Götzendienst verleiten lassen, aber das thatsächliche Verhältniss Israels zu den Kanaanitern in der alten Zeit deckt sich mit diesen Forderungen nicht, kann es doch keinem Zweifel unterliegen, dass die israelitischen Stämme nicht wenige Kanaaniter in sich aufgenommen haben. Ohne Zweifel wird die Noth der Zeit, die Furcht vor gemeinsamen Feinden beide öfter als einmal veranlasst haben, sich die Hand zu gemeinsamer Abwehr zu reichen, oftmals werden auch friedliche gemeinsame Interessen sie zu gemeinsamer Thätigkeit zusammengeführt haben, vgl. § 55. Jene Forderungen Ex 23 32 34 12 stammen offenbar aus einer Zeit, wo der Prophetismus den Kampf gegen das kanaanitische Wesen begonnen, wie das ja aus den jenen Forderungen beigefügten Motiven erkennbar genug ist. Seit der königlichen Zeit finden wir Israel mehrfach in enger Beziehung mit andern Völkern. David und Salomo stehen mit Hiram von Tyrus in einem Freundschafts- und Vertragsverhältniss II Sam 5 11 I Reg 5 15ff. 9 27 10 11, ohne dass wir von irgend einem Anstoss, den jene Zeit daran genommen, hörten, obgleich doch auch die Phönicier unter den Begriff כנען fielen. Nach II Sam 10 2 stand David auch mit Naḥaš, dem König der Ammoniter, in freundschaftlichen Beziehungen, die freilich dessen Sohn Ḥannun nicht fortsetzte. Bei dieser Gelegenheit erfahren wir, dass die Gesandten (gew. מַלְאָךְ) für ihre Person unverletzlich waren, vgl. II Sam 10 12 26 ff. Salomo verschwägerte sich, offenbar aus politischen Rücksichten, mit Aegypten, vgl. I Reg 9 15 ff., das auch in den folgenden Jahrhunderten ein vielumworbener Bundesgenosse neben Assur wurde, vgl. II Reg 17 4 Hos 5 13 7 11 12 2 Jes 30 1ff. 31 1ff. Jer 27 3ff. Freilich traten die Propheten diesem Streben entgegen, weil derartiges Pactiren mit andern Völkern, wie sie erkennen, im letzten Grunde auf einem Mangel an rechtem Vertrauen auf Jahve beruht, der ihnen allein helfen kann. Das hinderte sie aber nicht, dass sie den an den Feinden begangenen Bundesbruch aufs schärfste tadelten und Gottes Strafe dafür verkündigten, vgl. Jer 38 17 ff. Ez 17 11 ff. Die Formen, unter denen ein Bund geschlossen wurde (כָּרַת בְּרִית[1]), waren

[1] כרת ברית wird meist zusammengestellt mit ὅρκια τέμνειν foedus icere, ferire, percutere einen Bund schneiden d. h. unter Zerschneiden des Opferthieres schliessen, vgl. BL. I S. 490, HbA. S. 206, Dillmann zu Gen 15 9 ff. u. s. w., aber das ist sehr fraglich, vielleicht kommt כרת hier in der Hag. 2 5 sich findenden Bedeut.: festsetzen, decidere vor, wie ja auch בְּרִית zunächst nichts als die

verschiedene. Meist wurde er wohl durch einen Eid bekräftigt, vgl. Gen 26 28 31 53 Jos 9 15 II Reg 11 4, bei dem aber nicht nur das gesprochene Wort in Betracht kommt, sondern meist, namentlich in älterer Zeit, trat noch eine bezeichnende äussere Handlung hinzu, man suchte z. B. durch Hinzunahme von sieben Dingen oder Personen als Zeugen der Absprache das Wort zu bekräftigen, daher נשבע eigentlich sich besiebenen, d. h. bei sieben Dingen verpflichten, vgl. Gen 21 27—31. Eine eigenthümliche und gewiss nicht seltene Sitte der Bundschliessung lernen wir aus Gen 15 9 ff. Jer 34 18 f. kennen: man zerschnitt ein oder mehrere Opferthiere in zwei Stücke, legte sie, Hälfte gegen Hälfte, einander gegenüber und zwischen diesen schritten die Paciscirenden hindurch zum Zeichen und Zeugniss, dass beide vertragschliessenden Theile jetzt so zusammengehören wie diese Theile einst zusammengehört hatten, zugleich mit der Erklärung, dass es dem, der den Bund brechen würde, so gehen möge, wie es diesen Thieren geschehen sei. Bisweilen wird auch der Vertrag durch eine gemeinsame Opfermahlzeit besiegelt, denn die von demselben Opferfleisch Essenden schlossen sich gleichsam zu einer Familie zusammen, vgl. Gen 31 54 26 30 Ex 24 11 I Sam 11 15 II Sam 3 20 ff. War man nicht in der Lage zu opfern, so genügte auch wohl das Essen von demselben Brot, wie noch jetzt die Beduinen den, der mit ihnen gegessen, als ihren Freund ansehen und Schutz gewähren. So assen die Israeliten von dem Brot der Gibeoniten und gewährten damit ihr Verlangen Jos 9 14. Meist fehlte bei solchen Mahlzeiten das Salz nicht, daher ist von einem Salzbund (בְּרִית הַמֶּלַח) die Rede Lev 2 13 Num 18 19 II Chr 13 5, wahrscheinlich kommt hier das Salz als Sinnbild der Unverweslichkeit und Dauerhaftigkeit in Betracht. In II Reg 14 14 ist auch von Geiseln (בְּנֵי הַתַּעֲרֻבוֹת) bei Abschliessung des Friedensvertrages die Rede, vgl. Ez 17 13 f.

§ 69. Heeresorganisation.

Ein stehendes Heer kannte Israel in der vorköniglichen Zeit nicht: waren die Stämme oder Geschlechter zum Kampfe gezwungen, so mussten erst die waffenfähigen Männer zusammengerufen werden I Sam 11 7, vgl. Gen 14 Jdc 8 3 ff., was natürlich oftmals die bedenklichsten Folgen haben musste, namentlich bei einem plötzlich über das Land hereinbrechenden Feinde konnte leicht die Sammlung

„Festsetzung“ ist, eine Bedeutung, welche genau ebenso vermittelt ist, wie „festsetzen“ für כָּרַת.

der Streiter zur Unmöglichkeit werden. Erst mit dem Beginn der Königszeit vollzieht sich eine Aenderung, insofern sich unter Saul die ersten Anfänge eines stehenden Heeres zeigen, beides, Königthum und stehendes Heer verdanken derselben Erkenntniss ihre Entstehung, dass man mit der bisherigen Einrichtung den kriegsgeübten Heeren der Philister nicht gewachsen war. Nach seinem rühmlichen Siege über die Ammoniter behält nämlich Saul in Voraussicht des unvermeidlichen Kampfes mit den Philistern 3000 Mann von dem Heerbanne Israels bei sich, von denen er 2000 zu Mikmaš und auf dem Gebirge von Betel vertheilt, während 1000 Mann unter Jonatans Befehl zu Gibea liegen I Sam 13_{1} ff. Dass er aber diese 3000 auch nach jenem Kampfe dauernd unter den Waffen gehalten, ist höchst unwahrscheinlich, weil wir erst von David wissen, dass er sich eine stehende Leibwache von 600 Mann gehalten hat. Ihr officieller Name war גִּבֹּרִים, womit der andere: הַכְּרֵתִי וְהַפְּלֵתִי wechselt, weil nämlich unter ihnen viele Philister und Kreter waren[1]. An ihrer Spitze stand Benajahu ben Jehojada'. An diese Schaar von 600 auserlesenen Kriegern, deren Stamm wohl schon in die Zeiten des Freibeuterlebens des David zurückreicht, lehnte sich das aus der waffenfähigen Mannschaft des Volkes gebildete Heer an, welches in Abtheilungen zu 1000, 100, 50 und 10 Mann eingetheilt war, jede Abtheilung unter einem entsprechenden Führer, eine Organisation, die auch in der Folgezeit beibehalten wurde I Sam 8_{12} 17_{18} 18_{13} II Sam 18_{1} II Reg $1_{9\ 11}$ $11_{4\ 19}$ Ex 18_{21} vgl. I Makk 3_{55}, und die Geschlechts- und Stammeseintheilung in den Hintergrund drängte, letztere war eben, weil von zu ungleichartigem Umfang, nicht geeignet, Grundlage für eine feste Heeresorganisation zu sein; statt der Geschlechter und Stämme der alten Zeit bildeten vielmehr die Städte und Dörfer die militärischen Cadres Am 5_{3}. An der Spitze des gesammten Heeres stand der Feldhauptmann (שַׂר הַצָּבָא) I Sam 14_{50} II Sam 20_{23} I Reg 4_{4}, welchem später ein Sopher zur Seite stand Jer 52_{25} II Reg 25_{19}[2], welcher vielleicht die Oberaufsicht bei der Zäh-

[1] Wegen II Sam 15_{18} haben viele die Gibborim — הַגִּבֹּרִים ist nämlich statt הַגִּתִּים zu lesen, — von den Kerêti und Pelêti unterschieden, aber das ist unrichtig, denn die sich dort findenden 600 Gibborim sind eingeschoben. Dass beide wirklich identisch sind, zeigt eine Vergleichung von I Reg $1_{8\ 10\ 38}$. Sagenhafte Erzählungen über diese Gibborim haben wir II Sam 23_{8} ff. — Die in 1 Chr 27 sich findende Nachricht, dass David das ganze Volksheer in 12 Theile zu je 24000 Mann eingetheilt, von denen jede Abtheilung einen Monat unter Waffen gehalten wurde, ist natürlich völlig unhistorisch.

[2] Natürlich ist nach Jer 52_{25} zu lesen: ספר שר הצבא.

lung und Aushebung der waffenfähigen Mannschaft hatte. — In der späteren Zeit änderten sich die Verhältnisse, insofern Simon ein stehendes Heer schuf und aus eigenem Vermögen besoldete I Makk 14 32, das Johannes Hyrkanus durch angeworbene fremde Söldner verstärkt Jos. ant. 13 8 4, die schliesslich unter Alexander Jannäus die eigentliche Kerntruppe bildeten, vgl. 13 13 5 14 1. Nicht minder stützte die Königin Alexandra sich in den jüdischen Parteikämpfen auf fremde Söldner 13 16 2, welche auch im Heer des Herodes eine besondere Bedeutung hatten 17 8 3 bell. jud. 1 33 9. Andrerseits freilich gab es auch jüdische Soldtruppen in den Heeren des Alexander M., Seleucus Nikator, namentlich des Ptolemäus Soter und Ptolemäus Philadelphus Jos. ant. 11 8 5 12 2 5, 3 1, sowie des Alexander Balas I Makk 10 36.

Dienstpflichtig war jeder israelitische Mann, daher auch zu kommen verpflichtet, sobald der Ruf erging, vgl. I Sam 11 7. Wer nicht brauchbar erschien, wurde zurückgeschickt Jdc 7 3 ff. Dt 20 8. Das Deut. bestimmt, dass Jeder, der ein Haus gebaut und noch nicht eingeweiht, einen Weinberg gepflanzt und noch nicht zu nutzen angefangen, der sich ein Weib verlobt und noch nicht heimgeführt hat, heimkehren solle; aber auch jeder, der muthlos und verzagt ist, um nicht auch andere muthlos zu machen Dt 20 5 ff. Neuverehelichte waren ein Jahr vom Heerdienst befreit Dt 24 5, vgl. I Makk 3 55 f., Bestimmungen, die in diesem Umfang praktisch unbrauchbar waren [1]. Ueber das Alter, in welchem der Israelit waffenfähig wurde, erfahren wir erst in P etwas, nach ihm galt jeder Israelit vom 20. Jahr ab für heerpflichtig Num 1 3 26 2 II Chr 25 5 [2]. Ebenso bestimmt P, dass die Leviten von der Dienstpflicht befreit seien Num 2 33. Zusammengerufen wurde die waffenfähige Mannschaft durch Sendboten Jdc 19 29 I Sam 11 7 f., oder durch das Blasen der Posaunen Jdc 3 27 6 34 I Sam 13 3 Jer 4 5 6 1 Ez 7 14, oder durch Aufstecken von Signalstangen (נֵס) auf den Anhöhen zur Angabe der Sammelstellen, wie das noch heute im Haurân geschieht [3], oder der Zugrichtung Jer 4 6 51 12, vgl. Jes 5 26 11 12 13 2 18 3 Jer 51 27.

---

[1] Es ist übrigens auch zweifelhaft, ob Dt 20 zum ursprünglichen Deut gehört, vgl. WELLHAUSEN, Composition des Hexateuchs 1889, S. 194, KUENEN, Einleitung, § 14.

[2] Bis wie lange die Waffenpflichtigkeit dauerte, wird nirgends im A. T. gesagt; nach Jos ant. 3 12 4 ist das 50ste Jahr die äusserste Grenze gewesen, doch ist das vielleicht nur ein Analogieschluss aus Num 4 3.

[3] ZDPV IX 232.

Ob man in der älteren Zeit Feldzeichen gekannt hat, darüber fehlt uns jede Nachricht; in der späteren war das wohl der Fall, wenigstens werden Num 1 52 2 2—34 10 14 ff. Paniere (דֶּגֶל) erwähnt, denen je drei Stämme folgten, ebenso ist Num 2 2 ff. von solchen für die einzelnen Unterabtheilungen die Rede, ohne dass freilich aus dem Text sich irgend wie ergiebt, wie diese beschaffen waren.

Die Verproviantirung des Heeres geschah meist durch den Theil des Landes, in welchem das Heer lag II Sam 17 29, vgl. I Sam 25 5 ff., bisweilen wurde wohl auch von den Angehörigen Proviant geholt bezw. nachgesandt, was bei Belagerungen u. s. w. möglich war I Sam 17 17 f. Jdc 20 10. — Abgesehen von der Leibwache bezw. dem stehenden Heere und Miethstruppen, welche einmal II Chr 25 6 ff. erwähnt werden, empfing Niemand Sold, dagegen hatte jeder Krieger Antheil an der Kriegsbeute, die gemacht war, vgl. Gen 14 Num 31 25 ff. Jes 9 2 Dt 21 11.

§ 70. Bewaffnung.

I. Ohne Zweifel die älteste Waffe der Israeliten, welche sie aus ihrer Nomadenzeit nach Kanaan mitbrachten, war der Speer (חֲנִית), den man auch in späterer Zeit neben dem Schwert als Hauptwaffe führte I Sam 13 19 22 18 10 f. 19 9 f. 21 9 26 8 u. o. Er bestand aus hölzernem Schaft (II Sam 21 19 23 7) mit broncener, später eiserner Spitze, vgl. I Sam 13 19, welche wegen ihres Blinkens לַהַב oder לֶהָבָה I Sam 17 7 Job 39 23 oder בָּרָק Nah 3 3 Hab 3 11 genannt wurde. Er war immer [1] zum Stossen bestimmt I Sam 19 9 f. 26 7 f. II Sam 23 21. Der im A. T. neun Mal erwähnte כִּידוֹן bezeichnet wahrscheinlich im Unterschied von חֲנִית den Wurfspiess I Sam 17 6 45 Job 39 23. Wie sich רֹמַח von חֲנִית unterschied, ist nicht sicher, vielleicht ist es nur der spätere gewöhnlichere Ausdruck für חֲנִית [2], jedenfalls ist רמח nur Stosswaffe, er war die Hauptwaffe der spätern Zeit, vgl. II Chr 11 12 14 7 25 5 26 14 Neh 4 7 10 15. 2) Das Schwert (חֶרֶב) ist wahrscheinlich erst auf dem Boden Palästinas eine von Israeliten viel gebrauchte Waffe geworden. Seine Klinge (לַהַב Jdc 3 22) war wohl meist aus Eisen, vgl. I Sam 13 19 Jes 2 4 Jo 4 10, gerade, bisweilen

[1] Auch I Sam 18 11 20 33 machen davon schwerlich eine Ausnahme, vielleicht ist hier וַיִּטֹּל st. וַיָּטֶל mit LXX Trg zu lesen, vgl. Thenius und Wellhausen zu I Sam 18 11.

[2] Dagegen scheint freilich I Chr 12 8 24 vgl. mit 12 34 zu sprechen: hier erscheinen die Naphtaliden mit חֲנִית, die Judäer und Gaditen aber als mit רמח bewaffnet.

zweischneidig Jdc 3 16 Prov 5 4 und in einer wahrscheinlich ledernen Scheide (תַּעַר I Sam 17 51 II Sam 20 8 Jer 47 6 Ez 21 8 10 נָדָן I Chr 21 27), daher הֵרִיק Ex 15 9 Ez 5 2 12 12 14, פִּתַּח Ez 21 33 Ps 37 14 das Schwert ziehen. Man befestigte es mittelst eines Gurtes über dem Rock nnd zwar wahrscheinlich wie bei den Assyrern an der linken Seite, vgl. Ex 32 27 I Sam 17 39 25 13 II Sam 20 8. Es wurde als Hieb- (vgl. הִכָּה בְּחֶרֶב II Sam 12 9 oder הִ׳ לְפִי חֶרֶב Jdc 21 10 Job 1 15 17, vgl. I Reg 3 24) und als Stichwaffe I Sam 31 4 II Sam 2 16 I Chr 10 4 Prov 12 18 benutzt. 3) Streithämmer oder Keulen (מֵפִיץ Prov 25 18 מַפֵּץ Jer 51 20, vielleicht anch פַּטִּישׁ Jer 50 23) haben eine grössere Bedeutung bei den Israeliten nicht erlangt. Ob סְגֹר Ps 35 3 der σαγαρίς der Perser entspricht, ist fraglich. 4) Neben Schwert und Spiess war die gewöhnlichste Waffe der Bogen (קֶשֶׁת), welcher aus hartem elastischem Holz war, doch findet sich bei den Israeliten auch der eherne Bogen gebraucht (Ps 18 35 Job 20 24); vielleicht gab es kleinere und grössere, jener ist vielleicht der mit der Hand gespannte II Reg 13 16; meist trat man den Bogen (דָּרַךְ קֶשֶׁת), d. h. man stellte das eine Ende auf den Boden nnd hielt es mit dem Fnss fest, während man das andere mit der Hand niederdrückte. Die Sehne (יֶתֶר oder מֵיתָר) war aus Ochsen- oder Kameeldärmen, die Pfeile (חִצִּים) aus Rohr oder leichtem Holz, die Spitze ans Erz oder Eisen, in ältester Zeit wohl aus Stein. In Job 6 4 werden vergiftete Pfeile erwähnt; bisweilen, namentlich bei Belagerungen, wurden Pfeile auch mit Werg und Pech umwickelt und angezündet Ps 7 14 Jes 50 11 (זִיקוֹת vgl. זִקִּים Prov 26 18). Der Köcher (אַשְׁפָּה), in welchem die Pfeile waren, wurde von dem Fussgänger auf dem Rücken oder an der linken Seite[1] getragen; für die Wagenkämpfer war er an der Seite des Kriegswagens angebracht. Auf dem Marsche trug man den Bogen wahrscheinlich in einer ledernen Umhüllung, die aber vielleicht nnr den mittleren Theil des Bogens umgab Hab 3 9[2]. 5) Seit alter Zeit war bei den Israeliten die Schleuder (קֶלַע) üblich nnd zwar sowohl als Waffe des Hirten I Sam 17 40 und Jägers Job 41 20 als auch als Kriegswaffe II Chr 26 14, vgl. Jdc 20 16 I Chr 12 2, wie wir sie auch bei Assyrern, Aegyptern nnd Persern treffen; erst vom Orient aus fand sie bei den Griechen Eingang. Sie bestand gewöhnlich aus einem Lederriemen oder einem

[1] Nicht an der rechten Seite wie Riehm behauptet, vgl. die Abbildungen HbA. S. 196f.

[2] Vgl. die Abbildung ägyptischer Bogenschützen auf dem Marsche, HbA. S. 197.

Geflecht von Binsen, Haaren oder Thiersehnen, das in der Mitte breiter als an den Enden und vertieft war, damit in diese Vertiefung (כַּף הַקֶּלַע I Sam 25 29) der Schleuderstein gelegt wurde. Der Schleuderer schwang die an den beiden Enden erfasste Schleuder mehrere Mal im Kreise über seinen Kopf und schleuderte dann das Geschoss ab, indem er das eine Ende der Schleuder loslies. Das Geschoss war bei den Israeliten meist ein glatter abgerundeter Stein I Sam 17 40 Zach 9 15 Job 41 20. Besonders berühmt als Schleuderer sollen die Benjaminiten Jdc 20 16 I Chr 12 2 gewesen sein.

II. Als Schutzwaffen werden erwähnt 1) der Schild und zwar a) der kleine (מָגֵן = ἀσπίς clypeus), der auch vom Bogenschützen getragen wurde I Chr 5 18 II Chr 14 7 17 17 und b) der grosse, den ganzen Mann deckende (צִנָּה θυρεός, bei Hom σάκος, scutum), vgl. I Reg 10 16 f. II Chr 9 15 f. Ueber ihre Form erfahren wir nichts, bei Aegyptern und Assyrern kamen die allerverschiedensten Formen vor[1]. Das Material war wohl entweder Holz oder Flechtwerk mit Leder überzogen oder dickes Leder und zwar mehrere Lagen übereinander, daher ist Ez 39 9 vom Verbrennen der Schilde und II Sam 1 21 Jes 21 5 vom Salben derselben mit Oel die Rede, um das Leder glänzend und geschmeidig und damit widerstandsfähiger gegen Nässe u. s. w. zu machen. Dass das Leder auch bisweilen mit einem Anstrich versehen wurde[2], folgt aus Nah 2 4 nicht, wahrscheinlich handelt es sich dort um mit Bronce überzogene. Von solchen broncenen Schilden wissen wir auch sonst I Reg 14 26 ff. II Chr 12 9 ff., Rehabeam ersetzte durch sie die seiner Zeit von Salomo verfertigten goldenen Schilde, welche bei feierlichen Aufzügen Verwendung fanden I Reg 10 16 f. II Chr 9 15 f. und die Sisak geraubt hatte. Auf dem Marsche trug man den Schild wahrscheinlich wie bei den



Fig. 62. Assyrischer Krieger.

[1] Zu römischer Zeit sollen die Juden eirunde Schilde gehabt haben, vgl. die Abbildungen auf Münzen bei JAHN, II 2 Tafel XI. Abbildungen ägyptischer und assyrischer Schilde, vgl. HbA. S. 1397 ff. 436 f. 867. Monuments de l' Egypte, I pl. XXVI XXVIII u. IV pl. CCC XXVII bis. BOTTA, Monuments de Ninivé I pl. 55 63 68 II pl. 77—86 160, LAYARD, Ninive u. s. Ueberreste, übersetzt von MEISSNER S. 365 ff.

[2] Vgl. ROSKOFF in BL. V 629.

Griechen an einem Riemen an der Schulter hängend und in einem Ueberzug, den man vor dem Kampfe entfernte Jes 22 6; im Kampfe wurde er in der linken Hand getragen. Besatzungen von Festungen scheinen die Schilde auch an den Mauern oder Thürmen aufgehängt zu haben Cant 4 4 Ez 27 11. — Die andern im A. T. erwähnten Schutzwaffen kamen in alter Zeit nicht vor, sondern haben erst allmählich Eingang gefunden: 2) Den Helm (קוֹבַע oder כּוֹבַע Ez 38 5 u. ö.) finden wir in der älteren Zeit nur bei hervorragenden Personen, Heerführern, Königen u. s. w., vgl. I Sam 17 38. Wie derselbe beschaffen war, wissen wir nicht, nach I Sam 17 38 gab es broncene, möglich dass auch lederne wie bei den Aegyptern in Gebrauch waren, wenigstens müssten wir wohl an solche lederne, mit Bronce oder Eisen versehene denken, wenn II Chr 26 14 wirklich historisch wäre[1]. Den israelitischen Helmen am ähnlichsten sind wohl jene auf assyrischen Denkmälern sich findenden runden Kappen gewesen, wenigstens legen das die Abbildungen des Tempels zu Karnak nahe (Fig. 63, 64). 3) Auch der Panzer (שִׁרְיוֹן oder שִׁרְיָן) kommt nicht häufiger vor I Sam 17 38 I Reg 22 34; wie er beschaffen war, sagt uns das A. T. ebenfalls



Fig. 63. Rutenu (Syrier, hetitischer Typus) aus Karnak.



Fig. 64. Bewohner von Damaskus (aus Karnak).

[1] Abbildungen assyr. Helme, vgl. HbA. S. 107 865 867 f. 1181 1398 1410 1740 f., ägyptischer S. 197 867 869 1397 f. 1739, vgl. Layard S. 180 363 f.

nicht; aus I Sam 17 5 erfahren wir nur, dass der des Goliat ein Schuppenpanzer aus Bronce war. Auch bei den Assyrern trugen nur die Könige und vornehme Wagenkämpfer die langen bis zu den Knöcheln oder Knieen reichenden Schuppenröcke (Fig. 65), während der gewöhnliche Krieger an seinem Oberkörper durch breite Binden oder ärmellose Jacken aus Filz, Leinen oder Leder geschützt war (Fig. 66); öfter waren diese Jacken auch mit eisernen Blechen verstärkt oder mit eisernen bezw. broncenen Buckeln besetzt. An derartige Gewänder müsste man bei der Nachricht II Chr 26 14 denken, vorausgesetzt dass sie historisch ist. — In der Seleucidenzeit werden die Kettenpanzer ziemlich häufig auch für den gewöhnlichen Mann. 4) die Beinschiene (מִצְחָה) aus Bronce, zum Schutze des Schienbeins, wird nur bei Goliath I Sam 17 6 erwähnt. 5) Der Stiefel (סְאוֹן) findet sich nur Jes 9 4, ohne dass wir näheres darüber wissen; weder מצחה noch סְאוֹן haben wohl bei den israelitischen Kriegern häufiger Anwendung gefunden, vgl. I Reg 2 5. — In alter Zeit bis in die Tage des David bestand das Heer der Israeliten durchweg aus Fussvolk, nur die Führer ritten auf Eseln Jdc 10 4 12 14 u. ö. oder seit der Zeit Davids auf Maulthieren II Sam 13 29 18 9 u. ö. Das Fussvolk bestand aus Schwerbewaffneten, welche neben dem Schwert und Spiess den grossen Schild führten, sie sollen von den Stämmen Juda, Gad und Naphtali gestellt sein I Chr 12 8 24 34 II Chr 14 7, während die Leichtbewaffneten, welche Bogen oder Schleuder führten, vorwiegend von Benjamin gestellt wurden Jdc 20 16 I Chr 8 40 12 2 II Chr 17 17, doch sind das keine historisch zuverlässigen Nachrichten. Kriegswagen (רֶכֶב Jos 11 4 u. ö. aber auch מֶרְכָּבָה Ex 15 4 I Reg 10 29) waren den Israeliten zwar schon seit alter Zeit von den Aegyptern und Kanaanitern bekannt, denn wesentlich durch den Besitz dieser Kriegswagen waren die letzteren den Israeliten über-



Fig. 65.

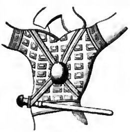


Fig. 66.

legen, so dass diese sich in den Ebenen Palästinas nicht festsetzen konnten Jos 11 4 Jdc 1 19 4 3 I Sam 13 5; David erbeutete zwar Wagen und Rosse in seinem Kampfe gegen die Syrer, aber zur Einführung derselben bei den Israeliten kam es erst durch Salomo, lähmte doch David noch die sämmtlichen erbenteten Pferde, indem er ihnen die Sehnen an den Füssen durchschnitt II Sam 8 4 I Chr 18 4. Zur Zeit Salomos soll die Zahl der Reiter 12000, die der Wagen 1400 und die der Wagenpferde 4000 betragen haben I Reg 10 26 II Chr 1 14 9 25 [1], sie waren theils in Jerusalem, theils in besonderen dazu geeigneten Städten stationirt I Reg 9 19 II Chr 8 6. Seit dieser Zeit werden Wagen und Reiter öfter im Heere des südlichen wie nördlichen Reichs erwähnt I Reg 16 9 II Reg 8 21 13 7 Jes 2 7 Mich 5 9. Freilich machte die Beschaffung der Rosse grosse Schwierigkeiten, vgl. II Reg 7 13 f. 18 23, daher war oft das Bestreben lebendig mit Aegypten ein Bündniss zn schliessen, um von dort seinen Mangel ergänzen zu lassen, vgl. Jes 30 16 31 1 36 9. Bekannt ist es, dass gerade Wagen nnd Rosse, welche zum Vertrauen auf Menschenmacht verleiten, von den Propheten bekämpft und verworfen werden, man hatte eben noch ein lebhaftes Bewusstsein davon, dass das keine auf israelitischem, sondern auf heidnischem Boden erwachsenen Vertheidigungsmittel waren Hos 1 7 14 4 Mich 5 9 Zach 9 10 u. ö. Gewiss waren die Kriegswagen der Israeliten den zweirädrigen hinten offenen der Aegypter und Assyrer sehr ähnlich: es waren nicht mit Sicheln versehene Wagen, welche erst von den Persern eingeführt wurden, sondern mit Eisen oder Bronce beschlagene, wohl aus Feigenbaumholz verfertigte. Wahrscheinlich standen auf dem Wagen gewöhnlich drei, der Wagenlenker, der Kämpfer und der Schildhalter wie bei den Assyrern, Hethitern n. a., während bei den Aegyptern nnr zwei auf dem Wagen waren; ganz selten befand sich auf ihm nur eine Person [2]. Nach I Reg 10 29 betrug der Preis eines aus Aegypten in den Tagen des Salomo importirten Wagens 600, der eines Rosses 150 Sekel.

§ 71. Festungen.

Als die Israeliten in das Westjordanland eindrangen, fanden sie eine ziemliche Zahl von festen Städten und Burgen vor, welche die in der Belagerung völlig ungeübten Israeliten nicht erobern konnten,

[1] I Reg 5 6 ist natürlich die Zahl 40000 ein Schreibfehler.

[2] Vgl. HbA. S. 865 und Weiss, Kostümkunde 1883, S. 30 Tafel III.

vgl. Num 13 28 Dt 1 28 Jos 14 12. Es blieb ihnen daher nichts anderes übrig als sich in offenen Ortschaften anzusiedeln, wo sie freilich den Ueberfällen schutzlos preisgegeben waren, sie zogen sich dann in die Wälder und Höhlen zurück I Sam 13 6. Mit der zunehmenden Ausbildung in der Kriegskunst, namentlich seit der Königszeit, gelang es den Israeliten die einzelnen Festungen der Kanaaniter in ihre Hand zu bekommen, als eine der letzten fiel das starke Jebus, das spätere Jerusalem, das David von neuem befestigte, freilich nur die sogenannte Davidstadt auf dem steilen Osthügel II Sam 5 9 I Reg 3 1 9 15 11 27. Nach II Chr 32 5 33 14 haben erst Hiskia und Manasse auch die übrige Stadt mit einer Mauer umgeben. Zuletzt hatte sie durch die Thätigkeit der Makkabäer und Herodianer im Norden und Nordwesten sogar eine dreifache Mauer. Nach dem Muster dieser kanaanäischen Festungen bauten die Israeliten dann neue Festungen (קִרְיַת עֹז, קִרְיָה בְּצוּרָה, מִבְצָר), namentlich zur Sicherung der Landesgrenzen bezw. Landeszugänge. So baute Salomo zum Schutze gegen Feinde von Nordosten her Ḥaṣor und Megiddo, gegen solche von der Küste im Westen her Gezer, Bethoron und Baʿalat und gegen solche von Idumäa her Tamar I Reg 9 15 17 f. Asa befestigte gegen das Nordreich hin die Städte Gebaʿ und Miṣpa I Reg 15 21 f. Nach II Chr 11 5 ff. soll Rehabeam 15 Städte südlich und westlich von Jerusalem zur Sicherung gegen Aegypten hin befestigt haben [1]. Im Nordreich befestigte Jerobeam Sikem und Pnuel I Reg 12 25. Baesa suchte Rama zu befestigen als Ausfallspforte gegen das Südreich, doch zerstörte Asa die noch nicht vollendeten Befestigungen und verwandte das Material zur Befestigung der beiden vorher genannten Orte I Reg 15 16 ff. Die ohne Zweifel stärkste Festung des Nordreichs war das auf einem Bergkegel von Omri gegründete Samaria, das die Assyrer erst nach dreijähriger Belagerung einzunehmen vermochten II Reg 17 5. In späterer Zeit haben namentlich die Makkabäer eine ganze Reihe von Festungen gebaut, unter denen einzelne wie Bet Ṣûr in den Makkabäerkriegen [2], andere wie Jotapata, Masada und Machärus [3] im grossen jüdischen Krieg 66—73 n. Chr. eine bedeutende Rolle gespielt haben.

Alle diese Festungen waren von Mauern (חוֹמָה) umgeben, die aus grossen Felsstücken und zwar in alter Zeit oft ohne jegliches

[1] Die von Asarja-Usia und Jotam gebauten werden namentlich nicht erwähnt II Chr 26 6 27 4.

[2] HbA. S. 416.

[3] Vgl. Schürer, Gesch., I 160 f.

Bindemittel aufgeschichtet waren (Fig. 67). Sie waren meist so breit, dass nicht nur einzelne Wachen auf denselben stehen, sondern auch eine grössere Ansammlung von Menschen stattfinden konnte Jes 36 11 Neh 12 31 ff. I Makk 13 45, sie waren auch oft mit Zinnen (פִּנּוֹת II Chr 26 15, שִׁמְשׁוֹת Jes 54 12), hinter denen die Bogenschützen sich verbergen konnten, und mit Thürmen aus starken Quadern, die in bestimmten Zwischenräumen wiederkehrten, versehen; namentlich waren starke Thürme an den Ecken und über den Thoren II Chr 26 9, von wo aus die Wächter die Umgegend überblicken konnten II Sam 18 24 ff. Die Thore waren mit schweren hölzernen Flügelthüren Jdc 16 3 verschlossen, die vielleicht auch mit Erz beschlagen Jes 45 2 und mit ehernen oder eisernen Riegeln versehen waren Dt 3 5 33 25 I Reg 4 13. Oefter befand sich vor der Hauptmauer (חוֹמָה) eine Vormauer mit sturmfreien Glacis (חֵיל) I Reg 21 23 Thr 2 8 Jes



Fig. 67. Alte Mauerreste.

26 1. Am günstigsten war die Lage einer Festung, wenn sie sich unmittelbar vor einem Felsabhang erhob, wie das z. Th. bei Jerusalem der Fall war. Wassergräben, vgl. Jes 33 21 Nah 3 8, hatten die Festungen der Israeliten nicht. Wohl aber scheinen auch die Israeliten die von den Syrern bekannte Sitte geübt zu haben, bei festen Städten besonders befestigte Burgen, gleichsam Citadellen, anzulegen, wie das z. B. bei Jerusalem, sowie bei Sikem und Tebes der Fall war, vgl. Jdc 9 46 f. 51 8 9 17. Je nach der Stärke der Festungen waren die Versuche, sie zu erobern, verschieden. Wurde auf die Aufforderung zur Uebergabe, vgl. II Reg 18 17 ff., welche Dt 20 10 ff. vorschreibt, diese abgelehnt, so versuchte man bei einzelnen Castellen II Reg 17 9 18 8 und kleineren Festungen wohl sofort den Sturm, indem man die Thore zu sprengen oder die Mauern zu über-

steigen suchte. Gewiss geschah das in späterer Zeit, nachdem man die Kriegskunst der Assyrer kennen gelernt hatte, in ähnlicher Weise wie bei diesen[1]: auf den Leitern stiegen zunächst die Schwerbewaffneten empor, während die Bogenschützen ihnen folgten und die Mauer von Vertheidigern zu säubern suchten. In der älteren Zeit scheint man einen directen Ansturm auf die Mauer nicht unternommen zu haben, wie der Vorwurf des David Joab gegenüber schliessen lässt II Sam 11 20 ff., vielmehr suchte man bei kleinen Kastellen den Widerstand durch Feuer zu brechen Jdc 9 49, oder man griff zur List, indem man zum Hinterhalt und zur Scheinflucht seine Zuflucht nahm Jos 8 Jdc 20 29 ff. Kam man damit nicht zum Ziel, versuchte man die Belagerten auszuhungern, vgl. II Reg 6 25 ff. 18 27 25 3, und namentlich ihnen das Wasser abzuschneiden, gelang letzteres, so war jede Festung in verhältnissmässig kurzer Zeit verloren. Zum Zwecke der Isolirung führte man rings um die Stadt einen Belagerungswall (בָּנָה מָצוֹר Dt 20 20, הֵקִים מְצֻרָה Jes 29 3, בָּנָה דָּיֵק II Reg 25 1 Jer 52 4 Ez 4 2) aus



Fig. 68.

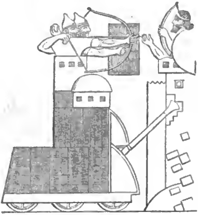


Fig. 69.

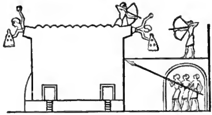


Fig. 70.

[1] Schürer, Gesch., I 512f. 535f.

Erdwerken, Pallisaden u. s. w. auf und von ihm aus schüttete man den Angriffswall gegen die Maner der Stadt auf (שָׁפַךְ סֹלְלָה Ez 17 17 21 27) und zwar so hoch, dass er mindestens bis an den Fuss der Stadtmauer reichte, die man entweder zu untergraben oder auf andere Weise zu zerstören suchte, vgl. II Sam 20 15 II Reg 19 32 Jer 51 58, um durch die Bresche (פֶּרֶץ) in die Stadt einzudringen. Vollkommene Belagerungswerkzeuge lernten die Israeliten wohl erst von den Assyrern kennen, so die öfter erwähnten Sturmböcke (כָּרִים Ez 21 27), d. h. meist bewegliche Gestelle mit ein oder zwei mit dickem eisernem Kopf oder mit eiserner Spitze versehenen Balken, welche gegen die Mauer anschlugen (Fig. 68, 69). Ob die Israeliten auch Thurmwagen benutzt haben, wie die assyrischen Denkmäler sie zeigen, wissen wir nicht: es waren das hohe, sechsräderige Wagen, welche bis zur Höhe der Mauerzinnen reichten, von denen ans man sowohl die Vertheidiger der Maner beschiessen als auch auf die Mauer selbst steigen konnte; solche Thürme waren auch öfter mit Mauerbrechern versehen (Fig. 70). Die Forderung des Deut., keine Fruchtbäume bei Belagerungen von Städten umzuhauen, war natürlich ebensowenig durchzuführen wie andere auf den Krieg bezügliche Gesetze dieses Bnchs, vgl. Dt 20 23 10 ff., sie gestatten aber einen Einblick in die thatsächlichen Verhältnisse der Zeit. Die Belagerten suchten schon beim Herannahen des Feindes ihm die Belagerung möglichst zu erschweren, namentlich dadurch, dass sie die Brunnen und Cisternen der Umgegend verdeckten und das Wasser der Teiche in die Stadt ableiteten; man unternahm Ausfälle, um die Belagerungsarbeiten zu stören, man schoss von der Maner Pfeile II Sam 11 20 24, warf Steine Jdc 9 53 II Sam 11 21, goss auch wohl siedendes Wasser und Oel auf die Anstürmenden. Auf die Belagerungsmaschinen warf man Feuer I Makk 6 31, suchte auch wohl die Balken der Mauerbrecher dnrch Ketten oder Seile zu fangen, um die Schläge nnschädlich zu machen oder doch abzuschwächen. In späterer Zeit hatte man auf den Thürmen auch Schleudermaschinen (חִשְּׁבֹנוֹת), mit denen man Pfeile und grosse Steine auf die Belagerer warf II Chr 26 15 I Makk 6 52, wie denn auch die Belagerer gewiss solche Katapulten und Ballisten gehabt haben werden. — Fielen die Städte nach langer Belagerung, so wurden sie in alter Zeit gebannt, d. h. alles Lebendige wurde getödtet Jos 6 21, öfter wurden auch grausame Martern an Weibern und Kindern vollzogen II Reg 15 16, vgl. II Reg 8 12 Hos 14 1 Am 1 13, oft auch die Weiber geschändet. Das Deut. sucht auch hier die Sitten zu mildern, indem es nur die Tötung der

Männer gestattet, Weiber, Kinder und Vieh sollen dagegen als Beute fortgeführt werden nnd zwar erlässt es noch besondere Bestimmungen für die Weiber, welche zu Kebsweibern von Israeliten erwählt werden 20 10 ff. Die Städte wurden entweder ganz zerstört nnd zum Zeichen, dass der Ort wüste bleiben soll, mit Salz bestreut Jdc 9 45 II Reg 25 8 ff. oder doch ihre Mauern niedergerissen II Reg 14 13.

§ 72. Krieg und Kriegführung.

Dem Ansbruch eines Krieges, den man, wenn es möglich war, im Frühling II Sam 11 1 begann, um vor dem Winter wieder heimzukehren, giengen bisweilen Verhandlungen und förmliche Kriegserklärungen voraus Jdc 11 12 ff. I Sam 11 1 ff. I Reg 20 2 ff. II Reg 14 8 ff. u. ö. Gewiss unterliess man es seit alter Zeit nicht, vor Beginn eines Krieges oder auch während desselben in schwierigen Lagen den Willen Jahves durch das heilige Loos (Jdc 1 1 I Sam 14 37 23 2 ff. 28 6 30 7 f. II Sam 5 19 23) oder durch Propheten (I Reg 22 5 ff. II Reg 19 2 ff.) zu befragen, oder man suchte aus omina den Willen der Gottheit zn erschliessen I Sam 14 8 ff. Jdc 6 36 ff. Um der Gegenwart Jahves und damit seiner Hilfe sicher zu sein nahm man in der älteren Zeit anch die Lade, welche als Sitz Jahves angesehen wurde, mit in den Kampf I Sam 4 4 ff. (14 18 doch vgl. LXX) II Sam 11 11 15 24 ff. Wahrscheinlich begleitete in alter Zeit auch meist ein Priester das Heer, nicht um die wohl vor Beginn eines Kampfes üblichen Opfer darzubringen, dazu war nach der Anschauung der alten Zeit ein Priester nicht durchaus nöthig, vgl. I Sam 7 9 ff. 13 9 ff., auch nicht um, wie das Deut. 20 2 ff. vorschreibt, beim Anblick des feindlichen Heeres eine Rede zu halten, um das Heer zu ermuthigen, was den alten Israeliten gegenüber völlig unnöthig war, oder zu dem Zweck die silbernen Trompeten zu blasen, damit Jahve seines Volkes gedenke und ihm den Sieg verleihe Num 10 9 31 6 II Chr 13 12 I Makk 16 8, sondern hauptsächlich wegen des heiligen Looses, durch das man Jahve befragte und das in den Händen der Priester war.

Ueber die Einrichtung des Lagers haben wir keine sichern Nachrichten. Num 2 scheint freilich auf ein viereckiges Lager zu führen, aber diese Stelle kann als historische Quelle nicht in Betracht kommen. Der Name מַעְגָּל I Sam 17 20 26 5 führt auf ein rundes Lager, was um so wahrscheinlicher ist als auch die Lager der Beduinen meist rund sind. II Sam 11 11 II Reg 7 7 redet von Zelten, die aber doch wohl nur dann üblich waren, wenn man längere

Zeit an einem Orte sich niederliess. Posten, welche dreimal in der Nacht abgelöst wurden, bewachten das Lager Jdc 7 19 I Makk 12 27. Rückte man zum Kampf aus, so blieb eine Besatzung im Lager zurück I Sam 30 24. Das Gesetz Dt 23 10 ff., vgl. Num 5 1—4, befiehlt die Reinhaltung des Lagers von aller Unreinheit, weil eben Jahve inmitten des Lagers bei Israel weilt, er könnte sonst veranlasst werden, von Israel sich zurückzuziehen. — Die Aufstellung der Schlachtreihe (עֵרֶךְ הַמַּעֲרָכָה), welche die Israeliten gewiss bald lernten, geschah wohl meist so, dass man das Heer in drei Theilen[1], jeden unter einem besonderen Führer, aufstellte, um so besser den Feind im Centrum und auf den Flanken angreifen zu können Jdc 7 16 ff. I Sam 11 11 II Sam 18 2 I Makk 5 33; vielleicht theilte man das Heer in älterer Zeit, vgl. Gen 32, wie auch bisweilen sonst I Reg 20 27, in zwei Theile, später gar in vier II Makk 8 22. Eine Nachhut (עָקֵב) deckte den Rücken des Heeres Jos 8 13, nahm auch während des Marsches die Nachzügler auf (אָסַף, vgl. Num 10 25 Jos 6 9 13 Jes 52 12). Dem Kampfe gieng oft ein Opfer vorauf I Sam 7 9 f. 13 9 f. worauf man sich mit lautem Kampfgeschrei (תְּרוּעָה), vgl. Am 1 14 Jer 49 2 u. ö., und schmetterndem Schall der Posaunen Jdc 7 18, vgl. Jos 6 16, auf den Feind stürzte; mit Posaunen gab man übrigens auch das Zeichen zur Beendigung des Kampfes II Sam 2 28 18 16 20 22. Bisweilen hatte man auch ein besonderes Feldgeschrei, vgl. Jdc 7 18 20. In der Schlacht kämpfte Mann gegen Mann mit erhobenem Arm, der von dem zurückfallenden Gewande, das auf dem Marsche wie im Kampfe gegürtet sein musste, entblösst war; in solchem Kampfe entschied natürlich persönliche Tapferkeit und Gewandtheit, körperliche Kraft und Schnelligkeit, letztere sowohl für den Angriff wie auch für die Gewinnung vortheilhafter Stellungen von Bedeutung. Bisweilen gingen den Schlachten auch Einzelkämpfe voraus, die nicht selten für den Ausfall der Schlacht von Bedeutung waren I Sam 17 II Sam 2 14 ff., vgl. 21 18 ff. 23 21. Ueber die Taktik der Israeliten erfahren wir wenig: wir hören von Kundschaftern, die ausgesandt werden um Stellung, Stärke des Feindes u. s. w. festzustellen Jos 2 Jdc 7 11 ff. I Sam 26 4, von nächtlichen Ueberfällen Jdc 7 16 ff. II Sam 17 1 ff., von Hinterhalten und verstellter Flucht Jos 8 2 12 Jdc 20 29 ff. I Sam 15 5, vgl. II Reg 7 12 ff., von Umgehung

[1] Freilich lässt sich der unserem „Flügel“ entsprech. Ausdruck in Bezug auf das Heer im Hebr. nicht nachweisen: Jes 8 8, das gewöhnlich angezogen wird, liegt offenbar das Bild eines Raubvogels vor, und das nur bei Ez sich findende אֲגַף ist wahrscheinlich nichts als „Schaar, Heer“.

des Feindes, um ihn im Rücken anzugreifen II Sam 5 23, David benutzte das Rauschen der Bäume, um möglichst unbemerkt an die Feinde zu kommen II Sam 5 24, und Joab waldiges Terrain, um den Feinden eine möglichst schwere Niederlage beizubringen II Sam 18 8. War der Feind in Verwirrung gebracht und wandte sich zur Flncht, so wurde er oft weit verfolgt I Sam 14 31 II Sam 2 24 ff. 18 7 ff. — Die gefallenen Volksgenossen zu begraben war heilige Pflicht I Reg 11 15 II Makk 12 39; um gefallene Helden und Heerführer erhob man allgemein Totenklage II Sam 3 31, auch setzte man sie wohl im Familiengrab bei II Sam 2 32. Die Feinde, wenigstens soweit sie anf den Boden Palästinas gefallen waren, begrub man ebenfalls, vgl. Ez 39 11 ff. oder man verbrannte sie Jes 30 33. Den Kopf der Feinde als Trophäe fortzunehmen geschah gewiss nur in besonderen Fällen I Sam 17 51 ff. 31 9 II Sam 20 22, während die Assyrer ganz gewöhnlich nach der Zahl der abgeschlagenen Köpfe, die Aegypter nach der der Hände die Grösse eines Sieges anzugeben pflegten; bei den Israeliten scheint es in älterer Zeit Sitte gewesen zu sein, den gefallenen Feinden die Vorhaut zu demselben Zweck abzuschneiden I Sam 18 25 27. Die Kriegsgefangenen wurden oft mit grosser Härte behandelt: Könige und Heerführer wurden gewöhnlich getötet, bisweilen nachdem man ihnen vorher den Fuss auf den Nacken gesetzt Jos 10 24, manchmal wurden wohl auch sämmtliche Gefangenen nmgebracht II Chr 25 12; in andern Fällen traten Verstümmelungen ein Jdc 1 6 f.; oft freilich waren die Israeliten vorher durch die Feinde, an denen sie solche Grausamkeit ausliessen, besonders gereizt. Meist wurden die Kriegsgefangenen Sklaven, nnd wahrscheinlich ist daran auch bei den Ammonitern zn denken, welche David zu bestimmten Arbeiten verwandte II Sam 12 31 [1]. Erbeuteten Pferden zerschnitt man in alter Zeit, wo Israel noch keine Wagen und Reiter hatte, die Sehne II Sam 8 4 Jos 11 6 9. Das Land besiegter Feinde wurde öfter durch Niederschlagen der Bäume, Verschütten der Qnellen, Niederbrennen der Städte und Dörfer anf lange Zeit hin verwüstet II Reg 3 19, vgl. Jdc 6 4. Dem besiegten Volke wurde ein jährlicher Tribut auferlegt oder man forderte sofort eine grössere Geldsnmme II Reg 18 14 Jes 33 18. Zur Sicherung gegen Vertragsbruch nahm man Geiseln II Reg 14 14, legte auch oft in die eroberten Städte Besatzungen II Sam 8 6 14. — An der gemachten Beute hatten die Krieger, welche in der Schlacht gekämpft nnd die, welche im Lager zur Be-

[1] G. Hoffmann in ZATW. 1882 66 f.

wachung zurückgeblieben waren, in gleicher Weise Theil I Sam 30 24 f. Gold und Silber wurden auch Jahves Tempel geweiht II Sam 8 11, werthvolle Trophäen im Heiligthum aufgehängt I Sam 21 10 II Reg 11 10, vgl. I Sam 31 10. — Die aus siegreichem Kampf heimkehrenden Krieger, welche nach der der alten Zeit unbekannten Forderung von P sich den Reinigungsceremonien unterwerfen mussten, welche für die Berührung mit Toten vorgeschrieben waren Num 31 19 ff.[1], wurden mit Gesang und Reigentanz, auch Paukenschall begrüsst Jdc 11 34 I Sam 18 6 ff.; siegreiche Könige setzten sich wohl auch Denkmäler I Sam 15 12, vgl. I Sam 7 12. Später scheinen besondere Dankfeiern zur Ehre Jahves, der den Sieg gegeben, veranstaltet zu sein II Chr 20 26—28 I Makk 4 24.

[1] Das Ges. bezieht sich zwar auf einen bestimmten Fall, hat aber offenbar allgemeine Bedeutung.

Sachregister.

Register der hebräischen Worte.

SAMMLUNG

THEOLOGISCHER LEHRBÜCHER

HEBRÄISCHE ARCHÄOLOGIE

BEARBEITET

VON

Dr. WILHELM NOWACK
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE ZU STRASSBURG

ZWEITER BAND
SACRALALTERTHÜMER

MIT 14 ABBILDUNGEN IM TEXT.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1894
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

LEHRBUCH

DER

HEBRÄISCHEN ARCHÄOLOGIE

VON

Dr. WILHELM NOWACK
ORDENTLICHEM PROFESSOR DER THEOLOGIE IN STRASSBURG

ZWEITER BAND

SACRALALTERTHÜMER

MIT 14 ABBILDUNGEN IM TEXT.

FREIBURG I. B. UND LEIPZIG 1894
AKADEMISCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG VON J. C. B. MOHR
(PAUL SIEBECK).

Druck von C. A. Wagner in Freiburg i. B.

Inhaltsverzeichniss.

Verzeichniss der Illustrationen.

Berichtigungen.

Bd. I S. 95 Z. 7 v. u. lies: 11 statt 2.
„ II „ 88 „ 11 v. o. „ Salomo statt Salomon.
„ 103 „ 3 v. u. „ Höhenpriester statt Hohenpriester.

Sigla

1) für Zeitschriften und Sammelwerke:

BL	= Schenkel's Bibellexikon.
EWK	= Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaften und Künste.
HbA	= Riehm's Handwörterbuch des biblischen Alterthums.
JbW	= Ewald's Jahrbücher der biblischen Wissenschaft.
JdTb	= Jahrbücher für deutsche Theologie.
JprTh	= Jahrbücher für protestantische Theologie.
PrK	= Protestantische Kirchenzeitung.
RE	= Herzog's Real-Encyklopädie.
StKr	= Theologische Studien und Kritiken.
ThJ	= (Tübinger) Theologische Jahrbücher.
RW	= Winer Realwörterbuch, Leipzig 1847.
ThLz	= Theolog. Literaturzeitung.
ThT	= Theologisch Tijdschrift.
ZSchw	= Meili's Theologische Zeitschrift aus der Schweiz.
ZhTh	= Zeitschrift für historische Theologie.
ZKG	= Zeitschrift für Kirchengeschichte.
ZlTh	= Zeitschrift für lutherische Theologie und Kirche.
ZPK	= Zeitschrift für Protestantismus und Kirche.
ZTh	= Tübinger Zeitschrift für Theologie.
ZWL	= Luthardt's Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft u. kirchliches Leben.
ZwTh	= Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie.
ZATW	= Stade's Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG	= Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellschaft.
ZDPV	= Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins.

2) für die Pentateuchquellen:

Bb	= Bundesbuch.
J	= Jahvist.
E	= Elohist.
JE	= Erzählungen aus beiden vorhergenannten Quellen.
Dt oder Deut.	= Deuteronomium.
P^1	= sogen. Heiligkeitsgesetze.
P^2	= Priesterschrift (Grundschrift).
P^3	= jüngere Bestandtheile derselben.

Vierter Theil.
Sacralalterthümer.

Kap. 1.
Der heilige Ort.

I. Die vorexilischen Cultstätten.

§ 73. Heilige Orte aus der vorpalästinensischen Zeit Israels.

Unsere Kenntniss der ältesten israelitischen Religionsgeschichte ist eine ziemlich dürftige, sie beruht im Wesentlichen auf Rückschlüssen, die wir aus gewissen Erscheinungen, die uns in der Religion Israels auf dem Boden Kanaans entgegentreten, machen, Rückschlüssen, die ihre Stütze an der Vergleichung mit dem altarabischen Heidenthum gewinnen, das gewiss die ältesten Formen semitischer Religion repräsentirt, weil die Araber Jahrhunderte hindurch sich unbeeinflusst von andersartigen Einflüssen haben entwickeln können, vor allem aber auch desshalb, weil wir es hier mit einem Volke zu thun haben, welches im Wesentlichen auf der Culturstufe der semitischen Nomaden stehen geblieben ist.

Ohne Zweifel reicht in diese alte vorpalästinensische Zeit die Anschauung der heiligen Steine, Bäume, Quellen und Berge hinein, die auch später noch eine so hervorragende Rolle gespielt haben, vgl. § 74. Sie galten der alten Zeit nicht als die Offenbarungsorte der Gottheit — das ist die Umdeutung einer späteren Zeit — sondern sie waren die eigentlichen Wohnstätten der Gottheit[1], an denen dieselbe in mitten ihres Volkes wohnte. Wie bei den alten Arabern uns derartige Cultstätten entgegentreten[2], so bei Israel und

[1] Vgl. Smend, Religionsgeschichte, S. 28 ff.

[2] Vgl. W. Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, Edinburg 1889 S. 150 ff., Wellhausen, Skizzen, III S. 101 136 171 (heil. Bäume), S. 99 ff. 113 Anm. 171 (heil. Steine).

zwar sind es zwei, welche sicher in die vorpalästinensische Zeit reichen.

1. Als Israel zum entscheidenden Kampfe gegen Sisera auszog, kam Jahve von Sinai her zum Beistande für sein Volk Jdc 5 4 Dt 33 2, eine Anschauung, die nothwendig in die älteste Zeit zurückreichen muss, spielt doch der Sinai in der Geschichte des Auszugs der Israeliten eine hervorragende Rolle. Am Sinai erschien Jahve dem Mose zum ersten Mal Ex 3 13ff. (E) 6 2ff. (P); mit einem Jahve in der Wüste zu feiernden Fest wird die Forderung, Israel zu entlassen, Pharao gegenüber begründet Ex 5 1ff. (JE). Am Sinai findet die Offenbarung an Israel und der Bundesschluss statt Ex 19ff. (E), ja hier am Sinai bleibt Jahve auch nach dem Abzug der Israeliten, eine in späterer Zeit nicht mehr verständliche Thatsache, welche desshalb mit der Verfertigung des goldenen Kalbes motivirt wird Ex 32 1ff. (JE). Wesentlich dieser Thatsache, dass der Sinai Jahves Wohnung in alter Zeit ist, verdankt der Mal'ak Jahve seine Entstehung: er repräsentirt in Israels Mitte den auf dem Sinai Wohnenden. Wie weit in die Königszeit diese Anschauung vom Sinai reicht, zeigt das Beispiel des Elias, der, um eine Offenbarung zu empfangen, an den Horeb[1] gehen muss: dort fand er Jahve. Mit Recht hat man vermuthet, dass in dieser Wanderung Elias zum Horeb ein Protest gegen die damals wohl immer mehr um sich greifende Denkweise liegt, dass Jahve in Kanaan wohnt. Elias sah wahrscheinlich darin einen Einfluss der Baalsreligion: aus der Vermischung des israelitischen Jahve vom Sinai und des kanaanitischen im Lande wohnenden Baal ging diese Anschauung hervor, die wieder zu verdrängen dem Elias nicht gelang. — In Hab 3 3 Ps 68 8 liegt lediglich eine Bezugnahme auf diese alte Anschauung, welche hier dichterisch verwerthet wird, vor, für die Vorstellungen zur Zeit der Entstehung dieser Lieder haben diese Verse keine Bedeutung. Wie diese Thatsache, dass der Sinai Jahves Wohnung ist, religionsgeschichtlich zu erklären ist, ist nicht klar. Am leichtesten wäre sie begreiflich, wenn israelitische Stämme hier am Sinai gesessen hätten, denn die Gottheit wohnt inmitten ihres Volkes oder doch in unmittelbarster Nähe, aber die Ueberlieferung weiss davon nichts. Wohl aber lässt dieselbe hier die Ḳeniter wohnen, von denen ein Theil unter Führung Jitros, des Priesters, sich den Israeliten an-

[1] Das ist nur ein anderer Name für Sinai: E und nach ihm das Deut. gebrauchen den Namen Horeb, J. u. P dagegen Sinai.

schloss. Man hat desshalb vermuthet, dass Jahve, ursprünglich der Gott der Ḳeniter, zum Gotte der Israeliten geworden sei, wofür man sowohl auf die Tradition verweist, dass Mose die Tôra von seinem Schwiegervater, dem Priester Jitro, erhalten Ex 18, als auch auf die andere, wonach Ṣippora, die Tochter des Jitro, die Beschneidung an ihrem und Moses' Sohn vollführte Ex 4 24 ff. Ohne Bedenken ist diese Annahme nicht: man kann eine religiöse Beeinflussung seitens der Ḳeniter zugeben, ohne doch die Nothwenigkeit des Schlusses auf die Entlehnung Jahves von den Ḳenitern zuzugestehen, die israelitische Tradition über Jitro hat jedenfalls keine Erinnerung mehr davon, vgl. Ex 18 10 f.[1]. Der Versuch, die Frage damit zu erledigen, dass der Sinai lediglich als der höchste den Israeliten bekannte Berg gewählt sei, ist durchaus ungenügend, von diesem Gesichtspunkt aus hätte sich ihnen der Hermon, dessen Grösse ihnen gewaltig imponirte, empfehlen müssen.

2. Ohne Zweifel reicht ebenfalls in die mosaische Zeit die heilige Lade[2], die als ארון יהוה I Sam 4 6 5 3 f., ארון האלהים I Sam 4 13 17 ff. 21 f. 5 1 f. 10, ארון אלהי ישראל I Sam 5 7 f. 10 f. 6 3, ארון יהוה צבאות, vgl. I Sam 4 4 6 2[3] und הָאָרוֹן Num 10 35 Jos 4 10 u. ö. erscheint. Seit Jeremjah und dem Deuteronomium[4] tritt der Name ארון ברית י' Jer 3 16 Dt 10 8 31 9 25 f. I Reg 3 15 6 19 u. ö. auf, der bei P durch אֲרוֹן הָעֵדֻת Ex 25 22 26 33 u. ö. ersetzt wird, ohne dass diese Bezeichnung freilich sonst Verbreitung gefunden hätte. Die ursprüngliche Bedeutung der Lade kann nicht zweifelhaft sein: sie ist nicht Symbol der Gottheit, sondern ist Wohnung der Gottheit, sie birgt dieselbe in sich. Darum wird der Aufbruch der Lade geradezu ein Aufstehen Jahves

---

[1] Vgl. Stade, Gesch. Isr., I[2] S. 131 f. nnd Smend, Isr. Religionsgesch., S. 28 ff.

[2] Vgl. Seyring, Der alttestamentl. Sprachgehrauch in betreff des Namens der sogen. Bundeslade, ZATW. 1891 S. 114 ff., Couard, Die relig. nation. Bedeut. der Lade, ZATW. 1892 S. 53 ff. Kosters ThT. 1893 S. 361 ff.

[3] Das I Sam 4 4 II Sam 6 2 I Chr 13 6 sich findende ישב הַכְּרֻבִים ist gewiss spätere Eintragung, vgl. Kuenen, Godsdienst I 256 f., namentlich II Sam 6 2 wird das sofort klar, dass in der vorsalomonischen Zeit die Israeliten die Keruhe gehabt, ist nicht wahrscheinlich. Als Ursache der Einschaltung vermuthet Smend S. 23 Anm. den Versuch, die sinnliche Art, in der die Lade Jahves an jenen Stellen als die Wohnung Jahves angesehen wird, ahzuschwächen.

[4] Num 10 33 14 44 Jos 3 17 4 7 18 6 8 I Sam 4 3–5 II Sam 15 24 bilden ebenso wie Jos 8 33 nur scheinhare Ausnahmen, hier ist üherall durch den deuteronomist. Bearbeiter oder einen noch späteren ברית eingescboben, wie Jos 3 17 nnd I Sam 4 3–5 vgl. LXX besonders deutlich zeigen, vgl. die Comment. zu den Stellen. Uehrigens ist der Name ארון הברית nicht „Bundeslade", sondern richtiger Gesetzeslade zu übersetzen, vgl. ZATW. 1892 S. 85 ff.

zur Vernichtung der Feinde genannt, die Rückkehr der Lade mit der Rückkehr Jahves zu seinem Volke gleichgesetzt Num 10 35f.; darum wird in den Kampf gegen Jericho die Lade mitgenommen Jos 6 4ff. Als die Philister Israel geschlagen, lässt man schleunigst die Lade Jahves aus Silo holen, damit Jahve in ihre Mitte komme nnd sie aus der Hand ihrer Feinde befreie, und als die Philister es hörten, dass die Lade Jahves im Lager Israels erschienen sei, fürchteten sie sich, weil nun Jahve zu den Israeliten gekommen sei I Sam 4 3ff. vgl. auch II Sam 11 11 15 24ff.; nur so ist auch die heilige Scheu zu verstehen, die man in Zeiten des Gotteszornes vor dieser Lade hatte, sie galt offenbar als der Ausgangspnnkt des Gotteszornes. Wenn freilich KAUTZSCH mit Rücksicht auf den engen Zusammenhang, in den die Lade mit Jahve Zebaot gesetzt wird vgl. I Sam 1 3 11 4 3ff. 7ff. 15 2 17 45 II Sam 5 10 6 2 7 8 26f., behauptet hat[1], dass Jahve Zebaot den durch die Lade repräsentirten Kriegsgott Israels bezeichne, so ist das schwerlich haltbar. Der Name Jahve Zebaot ist ein vorwiegeud der prophetischen Literatur angehöriger, der in die älteste mosaische Zeit nicht hineinreicht, — JE und die alten Bestandtheile des Richterbuches kennen ihn nicht — mit diesem Namen wäre also über die Vorstellung der ältesten Zeit nichts bewiesen, aber auch für die Zeit, wo dieser Name zuerst in der Literatur auftaucht, lässt sich die Behauptung, dass er den Kriegsgott bezeichne — eine Erklärung, die wesentlich durch I Sam 17 45 veranlasst ist, — nicht beweisen. SMEND (Religionsgesch. S. 185ff.) hat mit Recht darauf hingewiesen, dass I Sam 15 2 17 45, auch II Sam 7 8 26f. zu den alten Quellen nicht zu rechnen sind; II Sam 6 ist nicht in dem ursprünglichen Wortlaut überliefert, denn die Lade erscheine hier als durchaus etwas anderes als das blosse Eigenthum Jahves; in I Sam 1 3 11 leite nichts im Zusammenhang auf die Heerschaaren Israels und II Sam 5 10 sei zn allgemein, um bestimmte Schlüsse zu gestatten, es bliebe also nur I Sam 4 4, der auf diesen Sinn führen könnte, übrig, eine zu schwache Stütze für die Behauptung von KAUTZSCH u. A., denn die 5—6 Stellen der Königsbücher fallen ebenfalls fort: II Reg 19 31 (Kerê) ist prophetisch, I Reg 17 1 LXX 18 15 19 10 14 erscheint der Ausdruck im Munde Elias, bei dem die Beziehung auf die Heerschaaren Israels ansgeschlossen ist, in II Reg 3 14 ist I Reg 17 1 18 15 analog.

[1] KAUTZSCH, Die ursprüngl. Bedeutung des Namens Jahve Zebaoth, ZATW. 1886 S. 17ff.

Nach alledem wird man die Beziehung der Lade zu Jahve Zebaot nicht für ursprünglich ansehen und sie nicht gerade als Wohnstätte des Kriegsgottes erklären dürfen.

Was die Lade ursprünglich enthielt, können wir nur vermuthen. Nach der Tradition wäre die Lade der Behälter für die Gesetzestafeln gewesen, aber diese Tradition ist spät, erst Rd hat sie I Reg 8 9 21 und P berichtet, dass Mose, Gottes Befehl folgend, die Tafeln in die Lade gelegt habe Ex 40 20, und es ist leicht einzusehen, dass sie irrig ist: Gesetzestafeln, die das Grundgesetz der Gemeinde enthielten und die Jedermann kennen sollte, in eine Lade zu legen und damit die Kenntniss der auf ihnen aufgezeichneten Gesetze dem Volke entziehen, wäre das Verkehrteste gewesen, was man hätte thun können. Mit Recht hat man auch darauf aufmerksam gemacht, dass das Vorhandensein eines doppelten Dekalogs Ex 20 (E) und Ex 34 (J) ein deutlicher Beweis dafür sei, dass keiner gesehen, was in der Lade war; wenn in unserem jetzigen Texte eine Vereinigung der zwiespältigen Tradition dadurch geschaffen wird, dass der Erzähler die ersten Tafeln mit dem Dekalog Ex 20 vom zornigen Mose zerschlagen und nun neue mit dem Ex 34 anfertigen lässt, so haben wir hier ohne Zweifel die Thätigkeit eines Harmonisten zu erkennen. Wie wäre auch der oben angegebene Thatbestand, dass die Lade geradezu mit Jahve identificirt wird, von hier aus zu verstehen? Richtig ist nur die in dieser Tradition uns entgegentretende Erinnerung, dass die Lade nichts als ein Behälter war und dass das, was sie in sich barg, ihr ihren eigentlichen Werth und ihre eigenthümliche Bedeutung gab. Wir werden schwerlich irren, wenn wir annehmen, dass die Lade einen heiligen Stein in sich barg, der, wie der zu Betel, als Gottes Behausung angesehen wurde[1]. Von hier aus begreifen sich sowohl die von dieser Lade ausgehenden Wirkungen und ihre Identificirung mit der Gottheit, als auch die Thatsache, dass sie in den hintersten Raum des Tempels, die eigentliche Wohnstätte der Gottheit, gebracht wurde, ja selbst im Priestercodex wirkt diese Bedeutung der Lade noch unbewusst nach, wenn mit solcher Energie die Unnahbarkeit derselben betont wird; so erklärt sich auch der Gen 49 24 von Jahve gebrauchte alte Gottesname: רעה אבן ישראל. Dass derartige Anschauungen, wonach die Gottheit als in Steinen, Bäumen etc. wohnend gedacht ist, auch in Israel in

[1] Stade (Gesch. I S. 457) erinnert daran, dass die Lade der Israeliten, so aufgefasst, ihre Parallele hat an den Laden anderer Völker des Alterthums, der Aegypter, Etrusker, Trojaner, Griechen, vgl. Bähr[2], I S. 482 ff.

alter Zeit lebendig waren, nnterliegt gar keinem Zweifel, vgl. § 74. Aber freilich wuchsen diese Vorstellungen nicht aus derselhen Wurzel hervor, aus der der Jahvismus hervorgieng. Wenn wir daher hei E die Anschauung haben, dass die Lade, wesentlich als Ersatz des auf dem Sinai thronenden Jahve, die Israeliten auf dem Wüstenzuge begleitet, vgl. Ex 33 $_{2}$ff. Num 10 $_{33}$ff., so ist das nichts als der Versuch eines Harmonisten, nm diese heiden verschiedenartigen Elemente: den Sinai, Jahves Wohnsitz, und die Lade, Jahves Wohnsitz, miteinander auszugleichen. Die Lade erfüllt so im Wesentlichen die Aufgahe, welche der Mal'ak Jahve zu erfüllen hat: sie erklärt, wie der auf dem Sinai Wohnende doch mit seinem Volke sein kann, aber während diese Vorstellung des Mal'ak Jahve offenbar dem Boden des Jahvismns entwachsen ist, ist das mit der Lade nicht der Fall. Damit ist auch schon gegeben, dass die Lade ursprünglich einem anderen Stamme zugehörte, als dem, dem Jahve eigenthümlich war und von dem aus er erst auf das ganze Volk übergegangen ist. Da sie später in Silo stand, dem Hauptheiligthum des Josephstammes, und auch in der Geschichte der alten Zeit eine ziemlich bedeutende Rolle spielte, so haben Wellhausen, Stade u. a. nicht mit Unrecht vermuthet, dass sie vielleicht nrsprünglich das Heiligthum der Josephiden war. Das würde keineswegs ausschliessen, dass das Weih des Pinehas ihren Verlust als ein Nationalunglück ansieht I Sam 4 $_{21}$, und dass zur Zeit Davids die Lade auch von Juda als Heiligthum anerkannt war: mit der Bedeutung des Josephstammes war auch naturgemäss die seines Heiligthums gestiegen und griff allmählich über die Stammesgrenze weit hinaus[1]. — Die Nachrichten über die Schicksale der Lade sind dürftig. Ans 1 Sam 1 ff. wissen wir, dass die Lade am Ausgang der Richterzeit in Silo war; von hier wurde sie in den Kampf gegen die Philister mitgenommen und ging verloren, wurde aher zurückgegeben und stand kurze Zeit in Betšemeš, dann auf der Höhe von Kirjat-Jearim im Hause des Abinadab, von wo sie David nach Jerusalem verbrachte II Sam 6. Unsere Geschichtsbücher schweigen darüber, ob die Lade noch später in den Kampf mitgenommen wurde. In der prophetischen Literatur wird nirgend auf sie Rücksicht genommen, vielleicht ist sie schon unter Rehabeam bei der Eroberung Jerusalems dnrch Sisak an Aegypten verloren gegangen: so würde

[1] Vgl. Wellhausen, Prolegomena², S. 47 Anm.; Stade, Gesch., I 458, ZATW. 1892 S. 79f.

sich am leichtesten das völlige Schweigen der historischen und prophetischen Schriften seit der Zeit des Salomo erklären. Aus Jer 3 16 17 lässt sich jedenfalls das Vorhandensein der Lade in den Tagen des Jeremja nicht nachweisen[1]. Selbst wenn die Lade in den Tagen des Rehabeam unangetastet blieb, so kamen doch noch manche Unglücksfälle über das südliche Reich, in Folge deren der Tempel geplündert wurde und die Lade fortgeschafft sein kann, vgl. I Reg 14 26 II Reg 14 14 16 8 24 13.

3. Welche Bewandtniss es mit dem heiligen Zelt hat, das die älteren Quellen voraussetzen Ex 33 7ff., wissen wir nicht, jedenfalls hat es nicht an sich eine Bedeutung gehabt, sondern nur um desswillen, was es beherbergte. Am wahrscheinlichsten wird man an die Lade denken: es ist durchaus begreiflich, dass Moses bei ihm Offenbarungen empfängt. Da die alten Quellen hier völlig versagen, so wird eine Entscheidung nicht möglich sein, es ist daher auch unfruchtbar, Erwägungen darüber anzustellen, ob dies Zelt vielleicht ein Ephod oder ein anderes Gottesbild enthalten habe.

§ 74. Die palästinensischen heiligen Orte Israels.

1. Die Vorstellung, mit der Israel in Kanaan einrückte und die es noch längere Zeit festhielt, dass Jahve, sein Gott, auf dem Sinai wohne, konnte sich auf die Dauer nicht halten: die Macht der Verhältnisse hatte Israel von der Sinai-Halbinsel abgedrängt und den abnormen Zustand geschaffen, dass das Volk durch eine grosse Entfernung getrennt war von der Stätte, wo seine Gottheit wohnte. Freilich hatten sie die heilige Lade als Sitz der Gottheit in ihrer Mitte, aber die Bedeutung dieser Lade hat doch ihre Grenze und Schranke an jenem anderen mächtigeren Glauben an Jahve als den Gott des Sinai. Je länger Israel in Kanaan sass, je mehr es sich festsetzte und mit Erfolg die Kanaaniter aus ihrem Besitze zu verdrängen vermochte, um so mehr musste sich der Fortschritt von Jahve, dem Gott des Sinai, zu Jahve, dem Herrn Kanaans, vollziehen. Dass das kein Resultat schneller Entwicklung war, wissen wir mit Sicherheit, vielmehr Jahrhunderte, durch die Richterzeit und ältere Königszeit,

[1] Vgl. Movers Untersuchungen über die Chronik, S. 139 u. Hitzig zu Jer 3 16 18. Es kann schwerlich einem Zweifel unterliegen, dass Jer 3 6ff. nicht die gerade Fortsetzung des Vorhergehenden ist, d. h. nicht in den Tagen des Josias geschrieben sein kann, vielmehr sind die vv. 3 6—18 wahrscheinlich nach der Zerstörung, etwa gleichzeitig mit Jer 31 geschrieben, vgl. Stade in ZATW. III 14f. IV 151ff.; Kuenen[2], § 52 Anm. 10, vgl. ZATW. XII S. 83f.

wogte dieser Kampf zwischen Jahve und Baal, den Israel als Herrn Kanaans vorfand, hin und her, jedoch zur Zeit der alten Schriftpropheten ist der Kampf in den Kreisen der Geförderteren entschieden: Kanaan ist Jahves Haus Hos 8_{1} 9_{15}, wer ausserhalb Kanaans weilt, ist vertrieben von Jahves Angesicht Gen 4_{14} $_{16}$ I Sam 26_{20}.

Da Israel mit dem geschichtlichen Jahveglauben auch Vorstellungen der Naturreligion, wie § 73 gezeigt ist, bewahrt hat, Vorstellungen, welche Israel zweifellos mit anderen semitischen Völkern und auch den Kanaanitern theilte, da es namentlich nicht anders als diese Kanaaniter über die Tauglichkeit einer Stätte zur Gottes Wohnung dachte, so ist es nur begreiflich, dass der grösste Theil der Heiligthümer der Kanaaniter auch Israels Heiligthümer wurden. Die grosse Bama zu Gibeon, wo Salomo seinen Regierungsantritt mit grossen Opfern feierte I Reg 3_{4}, war gewiss ursprünglich das Heiligthum der kanaanitischen Gibeoniten (Jos 9) und die Quellen Rogel I Reg 1_{9} und Giḥon I Reg 1_{33} die Heiligthümer des vorisraelitischen Jerusalems. Die Sichemiten waren noch in den Tagen des Abimelek Verehrer des Baal Jdc 9_{1}ff., demnach ist doch wohl auch der dort sich findende heilige Baum mit diesem in Verbindung zu denken; erst nach dieser Zeit kann aus dieser Cultstätte ein Jahve-Heiligthum geworden sein. Stade (Gesch. I 464) hat darauf aufmerksam gemacht, dass ein stattgehabter Wechsel des Cultusobjektes in der Sage vom heiligen Baum zu Sichem selbst angedeutet sei. Dort hat nach Gen 35_{4} Jakob nach seiner Rückkehr aus Mesopotamien die fremden Götter vergraben, dort hat Josua die Maṣṣeḅa gesetzt als Erinnerung an den zwischen Jahve und dem Volke geschlossenen Bund, der Israel die Verpflichtung auferlegte, Jahve allein zu verehren Jos 24_{20}ff. Als kanaanäische Heiligthümer sind ferner deutlich Bet Šcmeš (ʿJr Šemeš bezw. ʿJr Ḥeres) und ʿAšterot Ḳarnaim Gen 14_{5}[1] zu erkennen, von denen jener Ort dann für die Israeliten seine Weihe dadurch empfing, dass die Lade zeitweise dort war. Wie es nicht Ein Baal war, der an all diesen Heiligthümern verehrt wurde, sondern local begrenzte Gottheiten, wie auch die hier gefeierten Feste nicht Feste des gesammten Volkes waren, sondern der zu den betreffenden Heiligthümern sich haltenden Bewohner der Umgegend, so geschah ähnliches auch jetzt mit den israelitischen Heiligthümern: es war ein

---

[1] Vielleicht ist aber mit LXX Gen 14_{5} zu lesen: עַשְׁתָּרוֹת וְקַרְנַיִם, so dass an zwei Oertlichkeiten zu denken ist, doch vgl. W. R. Smith, Rel. Sem., S. 292 Anm. 3.

bestimmter Jahve, der an jedem Heiligthum wohnte und den einst hier verehrten Baal verdrängte. Darum haben die einzelnen Heiligthümer auch verschiedene Namen: אל אלהי ישראל Gen 33 20 hiess die Masseba von Sichem, אל בית אל Gen 35 7, vgl. 31 13 der Ort von Betel, יהוה יראה nennt Abraham die Stätte, wo er den Widder statt des Isaak opfert Gen 22 14, יהוה נסי ist der Name des Altars, den Mose nach dem Sieg über die Amalekiter baut Ex 17 15, יהוה שלום der des Altars, den Gideon Jdc 6 24 baut, אל ראי hiess der Gott von Beer laḥairoi Gen 16 13, אל עולם der von Beeršeba' Gen 21 33, und nicht jeder von ihnen hatte die gleiche Bedeutung. Ohne Zweifel sind einzelne dieser Heiligthümer erst von den Israeliten gestiftet, vgl. Gilgal, Sichem, Silo, 'Ophra und andere Orte, konnte man doch nach dem alten Altargesetz Ex 20 24ff. an jedem Orte einen Altar bauen, wo Jahve seines Namens Gedächtniss stiftet. Dieser Zusatz enthält nicht eine Beschränkung, sondern es kommt in ihm der historische Charakter der Religion Israels zum Ausdruck: die Stätten, wo Jahve verehrt wurde, hatte er selbst durch irgend eine Errettungsthat, eine besondere Gabe als seine Wohnung bestimmt. Es ist leicht einzusehen, welche Gefahren mit diesem Entwicklungsgange gegeben waren: nicht nur dass der an die Stelle des Baalscultus getretene Jahvedienst in nicht seltenen Fällen die Farbe und den Charakter jenes annahm, es wurde auch die Einheit Jahves selbst gefährdet, Israel kam in die Versuchung Jahve, den Volksgott, in eine Vielheit von Lokalgöttern zu zerschlagen.

2. Wie die Lade beweist, kannten die Israeliten in der vorpalästinensischen Zeit die Vorstellungen von heiligen Steinen, welche nicht mit der Gottheit geradezu identificirt, sondern als Wohnstätten und Ausgangspunkte ihrer Wirksamkeit angesehen wurden. Dieselbe Vorstellung finden wir auf dem Boden Palästinas wieder[1]: dahin gehören nicht bloss die zwölf Steine, welche Mose neben dem Altar bei der Bundschliessung errichtet Ex 24 4 und die, welche man mitten aus dem Jordan genommen und die Josua dann am anderen Ufer in Gilgal aufgerichtet hatte Jos 4 20, sondern vor allen Dingen die Steine zu Betel Gen 28, zu Sichem Jos 24 26, Betšemeš I Sam 6 14, zu Mikmaš I Sam 14 33, zu Ophra Jdc 6 11 ff., zu Gibeon II Sam 20 8, der Stein Zoḥelet bei der Quelle Rogel I Reg 1 9, die Tenne Ornans II Sam 24 21, jener Fels, auf dem

[1] Vgl. H. Pierson, de heilige steenen in Israel 1864 ff., Baetyliendienst 1866, H. Oort in ThT. 1867 S. 285ff., Stade, Gesch., I S. 456ff.

Manoah das Opfer darbrachte Jdc 13 19f. u. a. Welche Bedeutung diese heiligen Steine gehabt haben, zeigt Gen 28, wo ganz zweifellos Jakob in dem Steine das Numen gegenwärtig dachte, das den Traum veranlasst hat und dem er dann auch ein Oelopfer darbringt, indem er den Stein salbt. Wie hier der Stein zugleich Altar war, so lässt sich dasselbe auch sonst nachweisen. Gideon nimmt Fleisch und ungesäuerte Kuchen und legt sie auf den Felsen und giesst Brühe über denselben Jdc 6 20 und wahrscheinlich ist auch so Sauls Befehl zu verstehen, an einem grossen Steine zu schlachten, d. h. wahrscheinlich dort die Thiere zu schlachten und ihr Blut an den Stein zu bringen I Sam 14 33ff. Genau dieselbe Sitte tritt uns bei den Arabern entgegen, bei denen der Stein das nothwendige und am meisten charakteristische Zeichen ihrer Cultstätte ist, er ist nicht nur Altar, auf den das Opferblut gestrichen wird, sondern er repräsentirt jede beliebige, männliche oder weibliche, Gottheit[1]. Erst allmählich kam die Sitte auf, neben dem heiligen Stein einen besonderen Altar zu errichten, vielleicht im Zusammenhang damit, dass man der Gottheit nicht nur das Blut gab, sondern auch bestimmte Theile des Opferthieres verbrannte. Aber auch bei diesen Altären wirkt die alte Vorstellung von den heiligen Steinen nach, vgl. unten. Es ist bekannt, dass dieser „Baetylien"cult auch bei den Griechen und Römern sich fand, der Name βαιτύλιον, offenbar aus בית אל, das wohl Bezeichnung des Steines selbst war, entstanden, scheint auf einen Zusammenhang mit Palästina hinzuweisen.

3. Von derselben Vorstellung wie der Steincultus gieng auch der Cultus heiliger Bäume aus: sie waren die Wohnsitze der Gottheit, nur dass sie im Gegensatz zu dem toten Stein das Leben darstellen und als Manifestationen des Lebens in Betracht kommen. Auch dieser Baumcultus ist ein den Israeliten mit anderen semitischen Völkern, besonders den vorislamischen Arabern, gemeinsamer Cultus. Zwar kommen einzelne heilige Bäume bei den letzteren nicht allzu häufig vor, wohl aber der heilige Hain, Hima genannt, der eigentlich wohl jede Cultusstätte umgab, und zwar liegt die Sache nicht immer so, dass die Heiligkeit des Hains erst von der Cultusstätte stammt, sondern sie haftet manchmal ursprünglich an ihm und hat den Grund abgegeben zur Anlage jener. An solche heiligen Bäume wurde alle Art Weiberschmuck gehängt, denn es scheint, wie Wellhausen hervorhebt, zum Begriff des heiligen Baumes gehört

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen, III 98ff.

zu haben, dass er Dhât Anvât, Anfhängebaum ist[1]. Wie tief eingewurzelt diese Anschauung bei den Orientalen ist, sieht man daran, dass auch der Islam sie nicht hat ausrotten können und noch giebt es in Nordafrika, besonders aber in Syrien, viele heilige Bäume, welche bei den Bekennern des Islams in hohem Ansehen stehen.

Bei den Israeliten waren es wohl vorwiegend immergrüne Bäume, darauf weist offenbar das im A. T. so häufige עֵץ רַעֲנָן, wahrscheinlich ist an Terebinthen, Eichen, Palmen zu denken. Die für solche Bäume sich findenden Namen sind אֵיל, אֵלָה, אֵלוֹן, אַלָּה, אַלּוֹן, doch unterscheiden diese ursprünglich wohl nicht die Arten, sondern sie bezeichnen lediglich den Baum als Cultusort. Abraham bante bei אלוני ממרא Gen 13 18 18 1 und אלוני מורה bezw. אלון Gen 12 6 Dt 11 30 einen Altar. Wahrscheinlich ist der letztere Cultusort identisch mit אלון מעוננים Jdc 9 37, vgl. Gen 35 4 Jos 24 26. In Gen 21 33 wird eine Tamariske (אשל) in Beeršeba, in I Sam 22 6 eine solche in Gibea auf der Höhe vgl. 14 2, in I Sam 31 13 eine solche in Jabeš erwähnt, beim Grab der Debora erhebt sich אלון בכות Gen 35 8, unter der Palme der Debora hält die Richterin Gericht Jdc 4 5, unter der Terebinthe von Ophra erscheint der Engel Jahves dem Gideon Jdc 6 12ff. Hosea redet vom Dienst der Israeliten unter אלון, אלה und לבנה 4 13; in demselben Sinn erwähnt Jesaja אלים 1 29 vgl. 57 5, bei Jeremja und im Dent. ist vom Dienst „unter jedem grünen Baum“ die Rede Jer 2 20 3 6 13 17 2 Ez 6 13 16 16ff. 20 27ff. Dt 12 2 II Reg 16 4 17 10, aber jetzt sind diese Bäume nicht mehr legitime Cultusstätten, sondern Orte des Götzendienstes. In alter Zeit suchte man aus dem Rauschen der Bäume u. s. w. den Willen der Gottheit zu erforschen, was durchaus begreiflich ist, wenn man den Baum als Sitz der Gottheit betrachtete, vgl. II Sam 5 24, daher vielleicht auch der Name אלון מורה Gen 12 6.

Ohne Zweifel haben auch in Bezug auf diese heiligen Bänme in Palästina die Israeliten das Erbe der Kanaaniter angetreten, desshalb werden mit Recht jener אלון מורה Gen 12 6, אלון ממרא Gen 13 18 14 13 18 1 אלון בכות Gen 35 8 und אשל באר שבע Gen 21 33 schon in der Patriarchenzeit erwähnt. Stade (Gesch. I 461) hat auf die Zähigkeit anfmerksam gemacht, mit der solche heilige Stätten im Orient sich behaupten: nach Hieronymus soll von der Kaiserin Helena die Abrahamseiche bei Hebron um des heidnischen Cultus willen, den das Volk mit ihr trieb, umgehauen sein, — heute steht auf dem gleichen Fleck eine neue Abrahamseiche, die von Christen,

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen, III 101 136 171.

Juden und Muhamedanern verehrt wird. Zugleich sei an den heiligen Felsen bei der Tenne Ornans auf dem Zion erinnert, die später den Altar des salomonischen Tempels trug, und über dem heute die Akṣa-Moschee erbaut ist.

Ob die Israeliten dieselbe Sitte hatten wie die alten Araber, diese Bäume mit allerlei weiblichen Kleidungsstücken zu schmücken, oder die heutigen Syrer, welche sie mit bunten Lappen und Streifen behängen, wissen wir nicht. — Jedenfalls zeigen heilige Bäume wie die Terabinthe zu Ophra und die Tamariske zu Beeršeba, die Tamariske auf der Höhe zu Gibea u. a., dass oft mehrere derartige Wohnstätten der Gottheit: heilige Bäume, Steine, Quellen, Höhen beieinander waren.

4. Seltener als bei den Phöniciern und Syrern finden sich bei den Israeliten heilige Brunnen und Quellen bezw. Gewässer[1]. In die Mosezeit reicht Kadeš Barnea, das nach Gen 14_{7} עין משפט hiess, also Sitz eines Orakels und damit auch Cultusstätte war; in die vormosaische Zeit reicht das offenbar von den Kanaanitern übernommene Heiligthum zu Beeršeba Gen 21_{33} 22_{19} 26_{23}, das als Cultusstätte noch in den Tagen des Amos Bedeutung hatte[2]; nach Gen 16_{14} war Beerlaḥairoi die Stätte einer Gottesoffenbarung d. h. eines Cultus. Die Feier des Opferfestes des Adonia bei der Quelle Rogel I Reg 1_{9} und die Salbung des Salomo an der Quelle Giḥon I Reg 1_{33} weisen ebenfalls auf diese Oertlichkeiten als Cultusstätten und zwar als solche des vorisraelitischen Jerusalems. Schwerlich wird man auch mit der Annahme irren, dass das Heiligthum von Dau dicht bei der Jordanquelle ebenfalls mit der Heiligkeit der Quellen im Zusammenhang steht. Auf eine Cultstätte führt auch der Name עין שמש Jos 15_{7}, doch scheint diese kanaanitische Cultstätte für die Israeliten keine Bedeutung gewonnen zu haben.

5. Ganz besonders zahlreich waren die Berge nnd Höhen, auf denen die Israeliten mit vielen anderen ihre Cultusstätten erbauten. Ohne Zweifel fanden sie viele derselben schon vor: der ganze Hermon war mit Tempeln nmgürtet, vgl. בעל חֶרְמוֹן Jdc 3_{3} I Chr 5_{23}, ebenso erhob sich eine Cultstätte des Baal auf dem Peor, vgl. בעל פְּעוֹר Hos 9_{10} Dt 4_{3}; in vorisraelitische Zeit reicht offenbar auch die

[1] Baudissin, Studien II 148ff.; Kuenen, Godsdienst I 392; W. R. Smith, Rel. Sem. S. 151ff., 165, 168.

[2] Am 5_{5} 8_{14}, wo aber mit Wellhausen u. a. wahrscheinlich וְחֵי בֹּרְךָ bezw. בֹּרְךָ zu lesen ist. Nach Analogie des häufigen Schwurs חי יהוה und der bei Griechen wie anderen Völkern sich findenden Vorstellnng von Najaden u. s. w hat man den Brunnen selbst als von der Gottheit bewohnt gedacht.

Höhe zu Gibeon I Reg 3 4 ff. Jedoch beweist die Vorstellung von Jahve als dem Sinaigott, dass die Israeliten, schon ehe sie nach Kanaan kamen, diese Anschauung von den Bergen als den Wohnstätten der Gottheit hatten. Die Bezeichnung für diese auf der Höhe liegende Cultstätte ist במה, ein Wort, das die Israeliten wahrscheinlich von den Kanaanitern übernommen haben[1], vgl. Bet Bamot in der Mesa-Inschrift Z. 27. Da die meisten der Ortschaften in Kanaan eine derartige Kultstätte auf der Höhe hatten, so ist במה geradezu Synonymum von מקדש geworden Am 7 9, vgl. auch Hos 4 13, wir hören daher von Bamot in Thälern Jer 7 31 19 5 32 35 Ez 6 3, in Städten II Reg 17 9 23 5, ja sogar im Stadtthore (?) II Reg 23 8. Könnte man auch in einzelnen dieser Stellen an künstliche Höhen denken, so lassen doch andere darüber keinen Zweifel, dass Bama in der That jene allgemeine Bedeutung „Heiligthum" bekommen hat. So ist I Reg 11 7 14 23 Ez 6 3 u. ö. von Bamot auf Bergen die Rede. Auf diese allgemeine Bedeutung führen auch Ausdrücke wie אבד Ez 6 3 II Reg 21 3, השמיד Lev 26 30 Num 33 52, נתץ II Reg 23 8 15, שרף II Reg 23 15. Jenes אבד könnte freilich von der Vernichtung einer künstlichen Erhöhnng stehen, vgl. Ez 6 3 30 13, nicht aber die letzten Verba.

Dass die Israeliten in älterer Zeit die Bama als durchaus legitime Cultstätte ansahen, ist völlig zweifellos: Samuel segnet das Opfer, das auf der Bama von Rama dargebracht wurde I Sam 9 12 ff. und Salomo feiert seinen Regierungsantritt mit Opfern auf der grossen Bama zu Gibeon I Reg 3 4 ff. Bis zum Bau des salomonischen Tempels gesteht auch der Redactor von Reg. diese Bamot als legitim zu, von dieser Zeit an ist der Tempel die einzig legitime Cultnsstätte I Reg 3 2, nnd dementsprechend spricht er auch über die bessern Könige Judas einen Tadel aus: auch Asa I Reg 14 15, Josaphat I Reg 22 44, Joas II Reg 12 4, Amasja II Reg 14 4, Usia II Reg 15 4, Jotam II Reg 15 35 beseitigten die Bamot nicht. Thatsächlich haben die Bamot fast durch die ganze Königszeit unbeanstandet fortbestanden. Das beweist nicht nur der vorhererwähnte Sprachgebrauch des Amos, sondern auch die Thatsache, dass es bis zu Jeremja hin keinem Propheten in den Sinn kommt, die Bamot als solche anzugreifen. Auch das Wort der Aramäer,

[1] Der Ausdruck findet sich, abgesehen vom A. T., nur in der Mesa-Inschrift, seine Bedeutung „Höhe" kann angesichts der Stellen Num 21 28 Dt 32 13 Jes 14 14 Job 9 8 Ez 20 28 f., wo במה u. גבעה Synonyma sind und 16 24 f. 31 39, wo רמה = במה vgl. v. 16 u. s. w., nicht zweifelhaft sein.

dass die Götter der Israeliten Berggötter seien I Reg 20 23, beweist, wie allgemein verbreitet über das ganze israelitische Land und wie unbeanstandet diese Bamot waren.

Nach II Reg 18 4 22 soll Hiskia dieselben beseitigt haben, doch stehen dieser Nachricht schwere Bedenken gegenüber: weder findet sich, wie schon gesagt, bei Jesaja und seinen Vorgängern eine Polemik gegen die Höhen als solche — Jesaja fordert vielmehr nur die Beseitigung der Gottesbilder 31 7 30 22 1 29ff. 2 20 — noch hätte des Hiskia That, wenn sie geschehen wäre, einen Erfolg gehabt, noch verrathen die Nachrichten über des Josias Reform, dass die damals durchgesetzen Forderungen schon seit längerer Zeit bekannt waren und man schon früher einmal einen Versuch zu ihrer Realisirung gemacht hatte. Wahrscheinlich ist die nicht zu beanstandende Nachricht von der durch Hiskia vollzogenen Säuberung des Tempels von Idolen z. B. der ehernen Schlange generalisirt [1]. Erst seit dem Deut., vgl. 12 2 30 und der Reform des Josias II Reg 22f. beginnt der Kampf gegen die Bamot, ohne dass freilich diese Reform sofort einen durchschlagenden Erfolg gehabt hätte. Erst das Exil und die über das Land gekommene Zerstörung hat der Idee der Centralisation zum factischen Siege verholfen. Die Motive des Kampfes gegen die Bamot sind durchsichtig genug: die Vielheit der Cultstätten Jahves schien mit der Einheit Jahves unverträglich (vgl. oben), die Einheit Jahves forderte auch die Einheit seiner Cultusstätte; dazu kam, dass auf diesen Bamot der Cultus Jahves gewiss oft genug die Farbe des Baal-Cultus angenommen hatte, vgl. Am 2 7 Hos 4 13ff. Dt 23 19.

6. Aus andern Gründen als die eben erwähnten Cultstätten bei heiligen Steinen, Bäumen, Quellen und auf den Bergen lassen sich die Gräber als Cultstätten begreifen. Schon oben § 32f. ist der Beweis geführt, dass die Israeliten einst Toten- d. i. Ahnencult gehabt haben: so lassen sich allein eine Reihe von Trauergebräuchen verstehen, so auch die Gräber als Cultstätten. Es kann nicht rein zufällig sein, dass die Gräber der Heroen sich alle an altheiligen Cultstätten befinden und es ist nicht unwahrscheinlich, dass sie ihnen zuerst diese Bedeutung gegeben haben. Auch bei den vorislamischen Arabern lässt sich ähnliches nachweisen [2], vielleicht erklärt sich so auch die Thatsache, dass bei den Beduinen die Gräber der

[1] Vgl. Bleek-Wellhausen S. 255; Proleg. S. 49 Anm.; Stade, ZATW. III 9 VI S. 170ff.; Dillmann, Jesaja, S. 315.

[2] Vgl. Wellhausen, Skizzen, III 161ff.

Ahnen meist auf hohen Berggipfeln sich befinden. Wie tief eingewurzelt auch diese Sitte im Orient ist, kann man aus vielen Anzeichen erkennen[1]; die Pilger, welche zur Makpelahöhle wandern, werfen durch ein in der Wand der Moschee angebrachtes Fenster Papierstreifen hinab in das ihnen unzugängliche Grab der Patriarchen; in Meron bei Tiberias findet sich das Grab des berühmten Simon ben Jochai, des Verfassers des Sohar, dorthin ziehen jährlich viele Juden nicht nur aus Palästina, sondern auch aus den angrenzenden Ländern, bisweilen zu ganz speciellem Zweck, z. B. um Regen zu erbitten, wie im Mai 1882; zum Grabe der Rahel pilgern die Griechinnen, um Rahels Fürsprache zur Erlangung der Mutterfreuden zu gewinnen u. s. w.

Die Gräber der Patriarchen befinden sich zum grössten Theil in der Makpelahöhle, vgl. Gen 23 25 $_{9}$ 49 $_{31}$ 50 $_{13}$. Ahron wird auf dem Berge Hor Num 20 $_{22}$ff., Mirjam in Kadeš Barnea Num 20 $_{1}$, Joseph in Sichem Jos 24 $_{30}$f., Debora unter dem heiligen Baum bei Betel Gen 35 $_{8}$ff., Mose auf dem Nebo Dt 34 begraben. Auffallend ist freilich der Unterschied zwischen Mose einerseits und Ahron und den anderen Heroen andrerseits: während man ihr Grab kennt, ist das bei Mose nicht der Fall, man weiss nur, dass Jahve ihn auf dem Nebo begraben hat. Treffend hat Stade (Gesch. I 453) das damit erklärt, dass die heilige Sage damit gegen den Gräbercult protestirt, Mose, mit dessen Thätigkeit der Jahvismus eng und unlöslich verknüpft ist, darf nicht cultische Ehren geniessen und so Jahve beeinträchtigen. Indem aber die heilige Sage ihn doch auf dem Nebo begraben sein lässt, zeigt sie zugleich, wie tiefgewurzelt die Sitte war, solche Heroengräber auf den Bergen anzulegen. Könnte man noch im Zweifel sein, ob in der That diese Gräber eine cultische Bedeutung gehabt haben, so wird dieser Zweifel durch die Thatsache beseitigt, dass, wie neben Jahves Altar, so neben dem Grabe der Rahel eine Maṣṣeba erscheint Gen 35 $_{20}$, ja Cornill hat es wahrscheinlich zu machen gesucht, dass auch beim Grabe der Debora eine Maṣṣeba errichtet und über dieselbe eine Libation (נֶסֶךְ), die beim Totenopfer der Araber eine besondere Rolle spielte[2], ausgegossen wurde[3]. Wahrscheinlich ist auch die Säule[4], die sich

[1] Vgl. Stade, Gesch., I 462.

[2] Vgl. Wellhausen a. a. O. S. 161 f.

[3] Vgl. ZATW. XI 15 ff.

[4] Sie wird יד genannt, weil יד, womit die votio vollzogen wird, darauf abgebildet ist, vgl. die Abbildungen im Corpus inscriptionum Semiticarum Nr. 199 sequ. und Schwally, Leben nach dem Tode, S. 58 Anm.

Absalom im Königsthale errichtete, nicht anders aufzufassen II Sam 18 18.

Es ist selbstverständlich, dass der prophetische Jahvismus derartige, auf ganz anderem Boden erwachsene Heiligthümer nicht dulden konnte, vielmehr je mehr der Jahvismus dem Volke in Fleisch und Blut überging, um so mehr vollzog sich die Umbildung dieser heiligen Orte zu Stätten des Jahvecultus, eine Umbildung, welche durchaus der der heiligen Steine, Bäume und Quellen entspricht.

Bei dieser eben beschriebenen Art des Cultus der alten Zeit ist es begreiflich, dass eigentliche Tempel im alten Israel selten sind: heilige Steine, Bäume, Quellen bedurften eines Hauses zum Schutze nicht, ja verboten es zum Theil, nur wo es sich um die heilige Lade, wie in Silo, vgl. I Sam 1 ff.[1], oder um ein Gottesbild handelt, wie in Betel Am 7 13 9 1 oder beim Ephraemiten Micha Jdc 18 1, findet sich ein Haus bezw. Tempel, ja betreffs der Lade scheint noch längere Zeit das Bewusstsein lebendig gewesen sein, dass eigentlich nicht ein Tempel, sondern ein Zelt der dieser Lade entsprechende Schutz sei, David stellt sie in einem Zelte auf dem Zion auf, und ähnliche Anschauungen liegen auch der Weigerung Natans, in der freilich verhältnissmässig jungen Erzählung II Sam 7. zu Grunde „Solltest Du mir ein Zelt zu meiner Wohnung bauen? Habe ich doch in keinem Hause gewohnt seit der Zeit, da ich die Israeliten aus Aegypten herführte bis zum heutigen Tage — vielmehr wanderte ich in einer Zeltwohnung umher. Habe ich etwa zu einem der Richter ein Wort derart gesagt: Warum baut ihr mir keinen Cedernpalast?“ Nicht David soll Jahve ein Haus bauen, sondern Jahve will David ein Haus bauen und will haben, dass seine Nachkommen auf seinem Throne sitzen. In völliger Uebereinstimmung mit diesen Anschauungen ist es, dass wo in JE von der Errichtung einer Cultstätte die Rede ist, dabei nie an die Errichtung eines Tempels, sondern lediglich an die eines Altars gedacht ist. Für Gottesbilder war freilich ein abgeschlossener Raum, ein Haus oder auch nur ein Theil eines solchen, wie es beim Ephraemiten Micha gewesen zu sein scheint, vgl. Jdc 17 f., nicht zu entbehren: die Bilder waren oft kostbar, so dass sie die Begehrlichkeit reizten und daher

[1] Man hat zwar geglaubt diese Ausdrücke auf die einst in Silo befindl. Stiftshütte beziehen zu können, vgl. noch HbA. 1476 f., doch ist diese Annahme eine irrige, vgl. § 83 die Geschichtlichkeit der Stiftshütte und Graf de templo Silonensi. Ob freilich nicht doch hier spätere Anschauungen eingetragen sind, ist angesichts von II Sam 7 6, vgl. II Sam 11 11 fraglich.

schon um desswillen eines Schutzes bedurften. Das ist aber auch der wesentliche Zweck eines solchen Hauses: es war Wohnstätte der im Bild gegenwärtig gedachten Gottheit, nicht aber Versammlungsort des Volks. Wir werden demnach meist an verhältnissmässig kleine Räume zu denken haben, selbst beim salomonischen Tempel war das nicht anders. Näheres über den Bau der berühmteren Gotteshäuser z. B. in Silo, Nob etc. wissen wir nicht.

§ 75. Ausstattung der Cultstätten.

1. Die Ausstattung der alten Cultstätten war die denkbar einfachste. Ursprünglich haben sie gewiss nichts anderes als die heiligen Steine, Bäume, Quellen enthalten: an dem Baum hing man seine Gaben wohl auch in Israel wie bei den alten Arabern auf, vgl. § 74 3, oder man warf sie in die heiligen Quellen, wie uns z. B. Hieronymus berichtet: unter den Zweigen der Abrahamseiche befand sich ein heiliger Quell, in den man Geld und Opferkuchen hineinwarf, und ähnliches geschieht noch heute in Mekka bei dem Zemzembrunnen. Ueber den heiligen Stein goss man das Oel, vgl. Gen 28 oder das Blut des geschlachteten Opferthieres als Gabe an das im Steine gegenwärtige Numen, vgl. I Sam 14. Als man sich gewöhnte der Gottheit Antheil auch an dem Fleisch des Opferthieres zu geben, konnte man mit Baum und Quell nicht mehr auskommen und man errichtete nun einen eigenen Altar neben Stein und Brunnen etc., vgl. Wellhausen, Skizzen III 99. Die Entstehung dieses Altars aus dem heiligen Stein bezw. der Zusammenhang beider verräth sich aber noch in den Vorschriften über diese Steinaltäre Ex 20 24 ff.: sie sollen aus Erde oder unbehauenen Steinen, die nicht durch der Menschen Hand entweiht sind, bestehen, vgl. I Sam 14 33 f. Es ist wahrscheinlich, dass zur Zeit, wo diese Forderung codificirt wurde, vielleicht im Gegensatz zum salomonischen Altar, die ursprüngliche Bedeutung nicht mehr erkannt wurde, aber der Sinn kann kaum ein anderer sein als der, dass durch des Menschen Bearbeitung das Numen aus dem Stein vertrieben und so der Stein profanirt werde. Die andere im Bb sich findende Forderung, dass man nicht auf Stufen zu den Altären hinaufsteigen soll, hat schwerlich einen gleich alten Untergrund, vielmehr ist sie wohl aus dem Gegensatz gegen die Altäre an den grossen Heiligthümern dieser Zeit, besonders gegen den des jerusalemischen Tempels, herausgewachsen.

Mit dieser Forderung, dass die Altäre aus unbehauenen Steinen bestehen sollen, ist auch gegeben, dass den alten Altären die so-

genannten Hörner, d. h. hornähnliche Aufsätze an den vier Ecken fremd sind; später waren sie so sehr Hauptsache, dass gerade an sie das Blut der Opferthiere kam und nur der, welcher sie umfasst hatte, den Schutz der Gottheit genoss. Was sie ursprünglich bedeuteten, ist nicht klar, es wäre möglich, dass wir, wie Stade (Gesch. I, 465) vermuthet, in ihnen den Ansatz der Umgestaltung des Steines zum Stierbilde resp. rudimentäre Reste dieser Darstellung Jahves zu sehen hätten; Bb würde dagegen als gegen eine unter kanaanäischem Einfluss entstandene Sitte Front machen. Auch über die Zeit, in der diese Form der Altäre üblich wurde, wissen wir nichts, Am 3 14 ist jedenfalls nicht zu verwerthen, den V 14 b ist deutlich ein späterer Einschub.

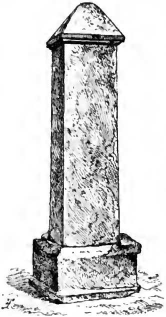


Fig. 1. Phönicische Masseba.

2. Neben dem Altar erscheinen schon in verhältnissmässig alter Zeit die Maṣṣeben Gen 33 20[1] Ex 24 4 Hos 3 4 10 1 f. vgl. Jes 19 19 Jos 24 26 II Reg 12 10[2] und Ascheren II Reg 13 6 18 4, welche aus den heiligen Steinen und Bäumen entstanden sind. Ihr Vorhandensein beweist für die alte Zeit die Unerlässlichkeit des heiligen Steines und Baumes für eine Cultstätte. Wurde ein Altar gebaut, so war nicht überall sofort ein Baum oder auch Stein, man musste sich daher entschliessen, einen Ersatz für dieselben zu schaffen und das geschah in den Maṣṣeben und Ascheren. Damit ist schon die Bedeutung derselben für die alte Zeit gegeben: in ihnen sah man die Gottheit am Altare gegenwärtig, zu ihnen richtete der Beter seine Hände und sein Gebet. Noch in den Tagen des Jeremja muss die Sache so aufgefasst sein, verspottet der Prophet doch seine Zeitgenossen als die, „welche zum

[1] Hier ist entweder מַצֵּבָה st. מִזְבֵּחַ zu lesen oder hinter שָׁם einzusetzen: וַיִּבֶן מַצֵּבָה. Uebrigens finden die Masseben sich besonders bei E, für den sie charakteristisch sind, vgl. Gen 28 18 31 13 45 33 20 35 20 Ex 24 4.

[2] Hier ist הַמַּצֵּבָה st. הַמִּזְבֵּחַ zu lesen.

Holze sprechen: mein Vater bist du und zum Steine (im hebräischen Femininum); du hast mich geboren“, vgl. 2 27.

Bestimmte Vorschriften über die Form der Maṣṣebe (מַצֵּבָה) haben wir im A. T. nicht. Aus der Thatsache, dass der von Jakob zu Betel gefundene Stein Gen 28 18 und ebenso die aus dem Jordan mitgenommenen Steine Jos 4 3ff. 19ff. מַצֵּבוֹת genannt werden, werden wir vielmehr folgern dürfen, dass eine besondere Form nicht nothwendig war: jeder Stein, den die Natur bot, konnte als Maṣṣeba aufgerichtet werden. Aus Hos 10 1 כטוב לארצו היטיבו מצבות wird man aber schliessen können, dass das nicht immer so blieb, sondern dass man den Steinen eine bestimmte Form, vielleicht den phönicischen Masseben entsprechend, gab (vgl. Fig. 1). Oefter errichtete man auch mehrere Masseben neben einander, z. B. Mose bei der Bundschliessung Ex 24, Josua nach dem Durchzug durch den Jordan Jos 4 3ff. 19ff., ein sicherer Beweis, dass man die Masseben nicht geradezu mit der Gottheit identificirte.

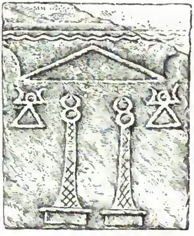


Fig. 2. Heilige Pfähle auf einer Cippe aus Karthago.

Aus den heiligen Bäumen wuchs die Ašera (אֲשֵׁרָה) heraus, ein Ausdruck, der in den älteren Schriftwerken den heiligen Pfahl als Ersatz des heiligen Baumes, da sich ja lebende Bäume nicht hervorzaubern lassen, bezeichnet. Auf diese Bedeutung führen Ausdrücke wie נטע Dt 16 21, הִצִּיב II Reg 17 10, עָשָׂה I Reg 14 15 16 33 II Reg 17 16 21 3, בָּנָה I Reg 14 23 einerseits und כָּרַת Ex 34 13, גִּדַּע Dt 7 5, נִתַּשׁ Mich 5 13, נִתַּץ II Chr 34 7, שִׁבַּר II Chr 34 4 andererseits; besonders sei auf Jer 17 2 und I Reg 14 23 II Reg 17 10 verwiesen, wo von der Ašera neben dem grünen Baum oder unter den grünen Bäumen die Rede ist, vgl. Jdc 6 25ff. Dt 12 3 II Reg 23 6. Welche Gestalt diese heiligen Pfäble gehabt haben, wissen wir freilich nicht, vgl. Fig. 2, selbst die nachdeuteronomischen Schriftsteller haben offenbar keine Vorstellung von der Ašera mehr, sie sehen in Ašera eine Göttin und zwar ist sie ihnen identisch mit der Astarte (עַשְׁתֹּרֶת), das folgt daraus, 1) dass jene dieselbe Stelle

neben Baal einnimmt wie diese Jdc 3$_{7}$ I Reg 18$_{19}$ II Reg 21$_{3}$ 23$_{4}$ und 2) dass אשרה und עשתרת Jdc 2$_{13}$ 3$_{7}$ mit einander vertauscht werden, wie denn auch LXX beide verwechselt. Movers (Phönicien I, 559ff.) hat die Identität freilich bestritten und behauptet, dass Astarte die strenge, verderbenbringende, jungfräuliche Göttin des Krieges, Aschera dagegen die zur Lust reizende Liebesgöttin sei, doch ohne jeden Grund, denn wie die männliche Gottheit der Kanaaniter in sich zwei widersprechende Seiten vereinigt, so kann das auch bei der weiblichen der Fall sein, ja wird für die assyrische Istar ausdrücklich bezeugt und ist auch für die syrisch-phönicische Göttin nicht zu bezweifeln [1].

Dass diese Ascheren wie die Masseben neben dem Altar Jahves gestanden haben, ist völlig zweifellos; die Ašera im Tempel zu Jerusalem stand bis zur Zeit des Josias, der sie erst beseitigte II Reg 18$_{4}$ 21$_{7}$ 23$_{6}$, ebenso hören wir von einer Ašera in Samarien II Reg 13$_{6}$; dasselbe ergiebt sich aber auch aus dem Verbot des Dt 16$_{21}$f., vgl. 7$_{5}$ 12$_{3}$f. Ex 34$_{13}$. Freilich keine Stelle lässt uns darauf schliessen, dass auch die Israeliten, wie andere Völker, diese Ascheren schmückten, vgl. § 74$_{3}$. Ob überhaupt die Ascheren im israelitischen Cultus ebenso verbreitet gewesen sind, wie die Masseben, ist fraglich: weder finden sich Ascheren als Bestandtheile des israelitischen Cultus bei JE noch auch bei den älteren Propheten erwähnt, die doch die Masseben, ohne Anstoss an ihnen zu nehmen, nennen.

Das Bestreben, Ascheren wie Masseben aus dem israelitischen Cultus ganz zu verdrängen, tritt uns sicher [2] erst in der Zeit des Jeremja und des Deut. entgegen, besonders das Dt 16$_{21}$f. vgl.

---

[1] Vgl. Smith-Delitzsch, Chald. Genesis S. 272; de Vogüé, mélanges d'archéologie S. 41ff., Clermont-Ganneau im Journ. Asiat. VII 11 S. 194ff.; Ed. Meyer, ZDMG. XXXI S. 718f. 729. Nur wenn ʿAštoret bei den Phöniciern Kriegsgöttin war, begreift es sich, dass man Sauls Rüstung im Tempel dieser Göttin aufhängte I Sam 31$_{10}$.

[2] Freilich ist auch schon im jetzigen Text des Bundesbuchs Ex 23$_{24}$ von der Vernichtung der Masseben und Ex 34$_{13}$ von der Umstürzung der Masseben und Ascheren die Rede, aber zweifellos handelt es sich dort wie hier um redactionelle Zusätze, die auf deuteronomistische Quellen zurückgehen, vgl. Baentsch, Bundesbuch, S. 56 84. Wäre Mich 5$_{12\,13}$ sicher authentisch, so hätten wir hier freilich das älteste Zeugniss des Kampfes gegen Masseben u. Ascheren, aber die Authentie von Mich 4f. ist lebhaft bestritten, vgl. ZATW. III 8ff. 123 IV 283f. VI 318ff., Kuenen, Einleitung, II § 74 Anm. 6. In Jes 17$_{8}$ liegt zweifellos überarbeiteter Text vor, vgl. ZATW. III 11ff.

7 5 12 3 verbietet beide als kanaanitische Greuel, vgl. die Bezeichnung der Masseben als חַמָּנִים und Lev 26 1 Ez 6 4 6, doch ist der Kampf gegen sie insofern älter, als der Jahvismus sie schon länger ihres eigentlichen Wesens zu entkleiden und so seinen Grundanschauungen conform zu machen gesucht hat [1]. Der heilige Baum zu Ophra wird zu einem solchen erst geweiht durch die Engelerscheinung, die unter ihm stattfindet Jdc 6 11, ähnlich ist es mit der Terebinthe Mamres Gen 18 4; die Masseben werden zur Erinnerung an bestimmte Ereignisse, Theophanien u. s. w. aufgefasst: so soll die Massebe zu Betel doch wohl an die dort empfangene Offenbarung Gen 28 18ff., die zu Sichem an den zwischen Jahve und dem Volke geschlossenen Bund erinnern Jos 24 26f., die von Jakob auf dem Gebirge Gilead errichtete Massebe soll Zeuge des zwischen ihm und Laban getroffenen Abkommens sein Gen 31 45ff., vgl. Jos 4 9 20 I Sam 7 12. In andern Fällen hat man diese alten Kultgegenstände geradezu zu beseitigen gesucht. SMEND (Religionsgesch. S. 134 Anm.) hat mit Recht darauf hingewiesen, dass die Verwandlung des einen Baumes von Mamre in eine Mehrheit von Bäumen, wie sie im M. T. zu Gen 13 18 14 13 18 1 gegenüber der LXX vorliegt, deren Text durch 18 4 M. T. gestützt wird, auf dem Bestreben beruhe, den Baumdienst zu eliminiren; ähnlich ist die Verdrängung von המצבה bezw. die Ersetzung durch המזבח Gen 33 20 zu erklären, wahrscheinlich so auch Jdc 6 19ff. zu verstehen: der Fels, auf dem Gideon opfert und aus dem die Flamme schlägt, um die Opfer zu verzehren, wird 6 24 in einen Altar auf dem Felsen verbessert.

3. Haben sich auch Ašera und Maṣṣeba bei den Israeliten nicht zu Gottesbildern entwickelt wie bei den Griechen, so fehlten letztere doch den Israeliten nicht. Nach Ex 32f. haben sie schon in der Wüste Jahve in der Form des Stierbildes verehrt, doch sind wir nicht mehr in der Lage, die Richtigkeit dieser Tradition feststellen zu können, da wir alte bis in diese Zeit hinaufreichende Nachrichten über diesen Punkt nicht haben, ja die Analogie der vorislamischen Araber, bei denen die Gottesbilder sicher nichts Ursprüngliches sind (WELLHAUSEN, Skizzen III 99), legt die Vermuthung nahe, dass es auch bei den Israeliten vielleicht nicht anders war. Doch wie dem auch sei, darüber kann kein Zweifel sein, dass in der Richterzeit das Gottesbild bekannt ist, es tritt uns Jdc 8 und 17f. unter dem Namen אפוד [2] entgegen. Dass das nur so auf-

[1] Vgl. BAUDISSIN, Religionsgesch., II S. 219 und RE.[3] IX S. 175.

[2] In die Untersuchung über „Ephod“ ist Verwirrung wesentlich durch die

gefasst werden kann, geht hervor 1) aus der Nachricht, dass Gideon 1700 Sekel Goldes für das Ephod verwandt und es in Ophra aufgestellt habe (ויצג), ein Ausdruck, der für ein Kleidungsstück (das priesterliche Ephod), woran viele dachten, ebenso wenig möglich ist, wie der I Sam 23$_{6}$ gebrauchte, dass das Ephod mit Ebjatar herabkam (ירד בידו) oder der I Sam 30$_{7}$, dass es von Ebjatar dem David herbeigebracht wird (ויגש), 2) aus I Sam 21$_{10}$, wonach das in ein Gewand gewickelte Goliatschwert hinter dem Ephod hing, so dass offenbar dieser als freistehend gedacht ist, 3) aus Jdc 17 18, wo zwei Quellen zusammengearbeitet sind, von denen die eine von Ephod und Teraphim, die andere von Pesel und Massêka redet, wahrscheinlich doch je zwei Ausdrücke, die sich im wesentlichen decken[1], 4) aus der Zusammenstellung mit Teraphim, die sicher ein Bild gewesen sind, vgl. unten. Da die Teraphim nach Zach 10$_{2}$ Ez 21$_{26}$, vgl. Hab 2$_{19}$ als Orakelspender gedient haben, und dasselbe vom Ephod gilt I Sam 23$_{6\,9}$ 30$_{7}$, so wird das Ephod auch darin mit Teraphim übereingestimmt haben, dass es wie dies ein Gottesbild war. Das Priestergewand wird als אפוד בד[2] ausdrücklich von diesem Ephod unterschieden I Sam 2$_{18}$ 22$_{18}$ II Sam 6$_{14}$; aus der Vermischung dieser beiden ganz verschiedenen Dinge ist später das hohepriesterliche Ephod mit dem heiligen Orakel geworden. Der Name אפוד, vgl. אֲפֻדָּה „Ueberzug" Jes 30$_{22}$ führt auf ein Bild, dessen Kern aus Holz oder Stein gehauen (פֶּסֶל) oder der aus Thon geformt bezw. aus geringerem Metall gegossen Jes 30$_{22}$ und mit Edelmetall: Gold bezw. Silberblech überzogen war. Ein solches Gottesbild bedurfte eines aedituus, der es bewachte, vgl. Jdc 17f., darum finden wir bei ihm einen Priester, der es zu bewachen und bedienen hatte, d. h. die Technik des Orakels verstand. Wie sonst das Bild beschaffen war, wissen wir nicht: die älteren Erzähler setzen eben die

---

verkehrte Methode gebracht, von P und seiner Darstellung auszugehen. Hätte man abgesehen von P und jene oben erwähnten Stellen aus Jdc und Sam allein zu Rathe gezogen, wäre man nie zu dieser verkehrten Identifikation vom Ephod in Jdc und Sam mit dem in P gekommen, vgl. RE.[3] XVI S. 227 Anm., König, Beiträge zum positiven Aufbau der Religionsgesch. Israels I 1886.

[1] Vgl. Budde, Die Bücher der Richter und Samuelis, S. 138ff.

[2] Smend (Religionsgesch. S. 41 Anm.) vermuthet, dass dieselbe Bezeichnung für das Gottesbild und Priesterkleid vielleicht darin ihren Grund habe, dass man ursprünglich das Gottesbild mit dem Priesterkleid (אפוד בד) bekleidet habe, das später durch אפוד זהב u. אפוד כסף ersetzt wurde. Der für die Tracht des Priesters sehr auffällige Ausdruck נשא אפוד בד vgl. I Sam 22$_{18}$ bedeutete gewiss ursprünglich das Gottesbild tragen, vgl. I Sam 14$_{3\,18}$ LXX.

Anschauung davon bei ihren Lesern voraus, die späteren aber hatten theils selbst mehr keine genauere Kenntniss davon, theils trachteten sie darnach diese Dinge der Vergessenheit zu übergeben.

Neben dem Ephod wird Jdc 17f. Hos 3_{4} Teraphim (תְּרָפִים) genannt, ein Wort, das zwar der Form nach Plur., aber begrifflich als Sing. zu betrachten ist. Nach Gen 31_{19} I Sam $19_{13\ 16}$ muss es die Bezeichnung eines Hausgottes gewesen sein und zwar legt die letztere Stelle es nahe, an ein einzelnes menschenähnliches Bild zu denken. Die von Duhm (zu Jes 6) ausgesprochene Vermuthung, dass תרפים das aramäische Aequivalent für das südpalästinenische שרפים sei, ist jedenfalls irrig, das ist aus Lautgründen unmöglich. Mit grösserer Wahrscheinlichkeit haben Stade (Gesch., I 467) und Schwally (Leben nach dem Tode, S. 35 ff.) angenommen, dass Teraphim das Bild der Ahnen bezeichnet; so begreift es sich, dass sie bei Israeliten und Aramäern sich finden, vgl. Gen $35_{2\ 4}$, so wird auch ihre Verwendung beim Orakel begreiflich, vgl. II Reg 23_{24}, wo התרפים neben האבות und הידענים stehen. Was die Etymologie des Wortes angeht, so verdient Schwally's Vermuthung Beachtung, der es mit רפאים zusammenstellen will[1]. Nach Hos 3_{4} Jdc 17_{5} stand תרפים neben Ephod im Heiligthum, die ältere Zeit sah demnach Jahvecultus und Teraphimverehrung nicht als zwei unvereinbare Dinge an, vgl. auch I Sam 19_{13}ff.

Ein besonders bei den nordisraelitischen Stämmen heimisches Gottesbild war das des Stiers als Abbild Jahves. Jerobeam stellte zwei goldene (vielleicht mit Gold überzogene) Stierbilder in Betel Hos 10_{5} II Reg 10_{29} und in Dan auf I Reg 12_{28}ff. Hos $8_{5\ 6}$ ist auch vom Kalb Samariens die Rede, doch ist שמרון hier wahrscheinlich im Sinne von ישראל gebraucht, vgl. 7_{1} 8_{6} $10_{5\ 7}$ 14_{1}. Dieses Stierbild hat nichts mit dem ägyptischen Apis- oder Mnevisstier[2] zu thun — weder wurden von den Aegyptern Stierbilder verehrt, noch begriffe man, wie ein derartiger von Aegypten entlehnter Cultus so tiefe Wurzeln im Volke hätte schlagen können — vielmehr war dies Bild wohl von den Kanaanitern oder Phöniciern entlehnt[3], doch sahen die Israeliten in ihm wohl weniger ein Bild der Fruchtbarkeit, als vielmehr, besonders in seinen Hörnern Num 23_{22} 24_{8}, der siegen-

[1] Vgl. auch Ewald, Alterth.[3], S. 296 ff. und BL. V 499, HbA. 1647 f.

[2] Vgl. Hengstb. Pentateuch, I 156 ff.; Lengerke, Kenaan, S. 464; Knobel zu Ex 32; Keil[2], Archäologie, S. 457 u. die meisten älteren Exegesen.

[3] Vgl. Ewald, Gesch., II S. 258 f; Kuenen, Godsdienst, I 235; Baudissin, Studien, I 137, HbA. S. 807 f.; Dillmann zu Ex 32.

den, alles niederwerfenden Kraft. Bekanntlich ist der Stier als Bild des Baal, die Kuh als Bild der Astarte von den Phöniciern aus zu den Griechen gewandert. Gerade diese Stierbilder scheinen oft Gussbilder (מַסֵּכָה) gewesen zu sein Ex 32 4, doch vgl. Hos 8 6. Aus den Reden des Jesaja wissen wir, wie weit verbreitet in seinen Tagen goldene und silberne Gottesbilder gewesen sind, vgl. 2 8 19 f. 30 22 31 7. Welche Gestalt diese Gottesbilder gehabt haben, wissen wir nicht.

Ganz besonderer Art war die im Tempel zu Jerusalem verehrte eherne Schlange (נְחֻשְׁתָּן) II Reg 18 4, deren Entstehung in die Zeit des Mose verlegt wird Num 21, doch ist das aus mehr als einem Grunde sehr fraglich — schon die Herstellung des Broncegusses wäre in jener Zeit völlig unbegreiflich — nur das wird richtig sein, dass das Bild in verhältnissmässig alte Zeit hineinreicht. Ueber ihre Bedeutung lässt sich nichts sagen[1]. Dass sie auf dem Boden der Jahve-Religion nicht ursprünglich ist, sondern wo anders ihre Wurzeln hat, ist zweifellos; die Bedeutung von Num 21 5 ff. liegt wohl wesentlich darin, die Verehrung derselben mit dem Jahveglauben in Einklang zu bringen.

Früher als gegen Masseben und Ascheren erhob sich der Kampf gegen die Gottesbilder. Der älteste Dekalog verbietet zwar nur die Gussbilder (Ex 34 17) und wendet sich damit vielleicht direct gegen die Stierbilder des Nordens; hier scheint also stillschweigend פֶּסֶל das aus Stein oder Holz verfertigte Gottesbild Dt 7 5 12 3 Jes 45 20 — ein Ausdruck, der dann auch vom Gottesbild schlechthin gebraucht wird Ex 20 4 Jes 40 19 42 8 — gestattet, während die Verwerfung vom Gussbild (מַסֵּכָה) wohl um desswillen erfolgt, weil es nicht altisraelitisch, sondern von auswärts importirt ist. Das wird anders mit Hosea, der speciell sich gegen das Steinbild wendet, unbekümmert darum, ob es gegossen oder nach altisraelitischer Sitte verfertigt ist. Er nennt das Bild „Kalb" 8 5 6 10 5 LXX 13 2, identificirt es mit Baal 2 10 11 2, verspottet es als das Werk von Menschenhänden 8 6 14 4, weist auf die Thorheit, dass opfernde Menschen Kälber küssen 13 2. Diese Bilder sind der

[1] W. R. Smith (Journal of Philology IX S. 99) wollte im Anschluss an das II Sam 17 25 sich findende נחש die Schlange als Totem des Davidhauses fassen; Stade lässt es unentschieden, ob der Cultus der Himmelsschlange oder eines Ahnengeistes, den z. B. die Griechen sich immer in Gestalt einer Schlange erscheinend dachten, oder eines sonstigen Dämon vorliegt (Gesch. I 466 f.) Andere haben an die Bedeutung der Schlange bei den Aegyptern Herod 2 74 und bei den Phöniciern, Assyrern und Babyloniern erinnert, vgl. Baudissin, Studien, I 261 267 ff., Friedr. Delitzsch, Paradies S. 87 146 ff.

Ausdruck eitlen Vertrauens, denn in ihnen meint das Volk die Gottheit und damit auch ihre Hilfe immer nahe zu haben. In denselben Bahnen geht Jesaja weiter, auch er verspottet sie als Menschenwerk 2 $_{8}$ $_{20}$ 31 $_{7}$, sie sind ohnmächtig, Nichtse (אלילים) 2 $_{8}$ $_{20}$ 31 $_{7}$, welche man am Tage des Gerichts wie Ekelhaftes 30 $_{22}$ in die Ecke werfen wird 2 $_{20}$ 31 $_{7}$. Auf diesen prophetischen Anschauungen fusst der Dekalog Ex 20 $_{4}$ mit seinem absoluten Bilderverbot und Ex 20 $_{23}$f., welche aber nicht alter Bestand des Bb sind, sondern der Ueberarbeitung ihre Entstehung verdanken[1]. Auf prophetischen Einfluss geht die Thätigkeit des Hiskia zurück, der die Gottesbilder, besonders die eherne Schlange zerstörte II Reg 18 $_{4}$, ein Ereigniss, das wahrscheinlich nach 701 zu setzen ist, denn Jes 30 $_{22}$ 31 $_{7}$ erhofft der Prophet das noch von der Zukunft. Vielleicht gehört in diese Zeit auch Gen 35 $_{4}$ff.: Jakob vergräbt die Amulette und fremden Götter unter der Terebinthe zu Sichem, wie SMEND vermuthet, eine Concession an die alte bis dahin übliche Sitte. Besonders scharf tritt das Bilderverbot dann im Deut. bezw. bei den deuteronomistischen Schriftstellern auf: Israel hat am Horeb nur Jahves Stimme gehört, nicht aber habe er sich in einer Gestalt ihnen gezeigt, darum dürfe er auch in keiner Gestalt verehrt werden Dt 4 $_{15}$. Josia suchte die Anschauungen des Deut. in die Praxis umzusetzen und entfernte alle Ascheren und Masseben, aber auch alle Götterbilder II Reg 18, denn unter Manasse waren diese wieder in den Tempel eingedrungen; alle Scheusale des Hauses Israel, welche an die Tempelwand gemalt waren Ez 8 $_{10}$ fanden damals Verehrung Ez 8 $_{7}$ff. Was darunter zu verstehen ist, ist nicht sicher, am wahrscheinlichsten wird man mit W. R. SMITH[2] an die wiederauftauchenden Geschlechts- und Stammesgottheiten denken. Freilich wurde die Neigung des Volks zu den Gottesbildern durch die Reform des Josias und das Deut. nicht endgültig beseitigt, sonst wäre ja Jes 40 ff. nicht zu verstehen, vielmehr scheint auch in dieser Beziehung erst mit der Rückkehr aus dem Exil eine endgiltige Wandlung vollzogen zu sein.

§ 76. Tempel Salomos[3].

1. Unter den Bauten Salomos hat in der Erinnerung der Späteren der Tempel immer die hervorragendste Stelle eingenommen, dennoch

---

[1] Vgl. BAENTSCH a. a. O. S. 45 ff.

[2] Vgl. Rel. of Semit. S. 338 und Journal of Philol. IX 75 ff.

[3] Die ältere Literatur siehe bei BÄHR: Der salom. Tempel mit Berücksichtigung seines Verhältnisses zur h. Architektur überhaupt 1848. Von Be-

war es nur ein Gebäude neben anderen und nicht einmal das Bedeutendste. Sein ursprünglicher Zweck war offenbar nicht der, ein Centralheiligthum zu schaffen, um die anderen Heiligthümer im Lande zu verdrängen — wird doch noch mehr denn drei Jahrhunderte hindurch nach diesem König auf den verschiedensten Cultusstätten im Lande geopfert, ohne dass wir in der älteren Zeit von einer Bekämpfung dieser Sitte hörten vgl. vorher — sondern es sollte ein des Königs und seiner Macht würdiges und demnach auch prächtig ausgestattetes Heiligthum sein. Das Bestreben es den anderen Fürsten gleichzuthun, war es, das ihn zum Palast- wie Tempelbau trieb. Und zwar lag hier insofern ein Bruch mit der israelitischen Vergangenheit vor, als diese nur da Tempel kannte, wo es ein Gottesbild zu schützen gab. Der Tempel aber hatte kein solches, sondern die Lade, für die ein Tempel so wenig für nöthig erachtet wurde, dass vielmehr noch David sie in einem einfachen Zelt, ihrer ursprünglichen Bestimmung entsprechend, auf dem Zion unterbrachte, eine Anschauung, die auch in der Rede Natans zum Durchbruch kommt II Sam 7 6f. Wenn II Sam 7 uns berichtet, dass schon David den Plan gefasst habe Jahve ein prächtiges Haus zu bauen,

deutnng sind, abgesehen von den Commentaren zu Regum von Keil, Thenius (1. u. 2. Aufl.), den kritischen Bemerkungen von Wellhausen in Bleeks Einleitung[4]; von Stade in ZATW. III S. 129ff.; den Artikeln von Merz in RE.[1] XV S. 500ff., RE.[2] XV S. 279ff.; Diestel in BL. V S. 468ff.; Riehm in HbA. S. 1623ff.; den verschiedenen Archäologien von Jahn, Saalschütz, Scholz, Schegg, Haneberg, de Wette-Raebiger, Keil, de Visser u. a., unter den älteren Arbeiten folgende: Bh. Lamy: de tabernaculo foederis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus, Paris 1720; A. Hirt, Der Tempel Salomons, Berlin 1809; Fr. v. Meyer, Der Tempel Salomos, Berlin 1830; C. F. Keil Der Tempel Salomos, Dorpat 1839; E. Kopp, Der Tempel Salomos, neue Ausg, Stuttgart 1839; Bähr, der salom. Tempel 1848; de Saulcy, Histoire de l'art judaiqne 2e ed. 1864. Die nenesten Arbeiten sind: Stade, Gesch., des Volkes Israel, I S. 311ff.; H. Pailloux, Monographie dn temple de Salomon, Paris 1885; F. O. Paine, Salomon's temple and Capital Ark of the flood and Tabernacle illnstrated, Part I, London 1886; Th. Friedrich, Tempel u. Palast Salomos u. s. w., Innsbruck 1887; O. Wolff, Der Tempel von Jerusalem n. seine Maasse, Graz 1887; E. C. Robins, The temple of Salomon .... London 1887; Guinaud, Monographie du temple de Salomon, par le R. P. Pailloux, Lyon 1888. C. Chipiez et G. Perrot, Le temple de Jérusalem et la maison dn Bois-Liban, restitués d'après Ezechiel et le livre des rois Paris 1889; Feuchtwang in Zeitschr. f. bild. Kunst N. F. II 1891 S. 141ff.; Heinr. Becker in Wiener allgem. Bauzeitung 1893, Heft 1—4. Für Ezechiel c. 40ff. sind zu vergleichen die Commentare von Smend, Cornill und Böttcher, Proben alttestamentl. Schrifterklärung, Leipzig 1833 nnd Neue Aehrenlese; Balmer-Rinck, Des Propheten Ezechiel Gesicht vom Tempel, Ludwigsburg 1858, Kühn in StKr. 1882, H. Sulley, The Temple of Ezechiel's Prophecy, Lond. 1889).

und nur durch den Propheten Jahves daran verhindert sei, der ihm verkündigt habe: nicht David solle Jahve ein Haus bauen, sondern Jahve wolle dem David ein Haus bauen, nämlich in seinen Nachkommen, die auf seinem Throne sitzen sollen, so haben wir hier den Versuch eines Späteren, sich zu erklären, warum erst Salomo den Tempel gebaut habe, entstanden zu einer Zeit, wo man sich den Dienst Jahves ohne den Tempel nicht denken konnte. Als solch Königs- oder Burgheiligthum stand es natürlich auch in nächster Nähe der Burg, nur durch eine Mauer von ihr geschieden[1].

2. Ueber die Lage des Tempels Salomos ist viel hin- und hergestritten. Sicher und von allen Topographen zugestanden ist so viel, dass der Tempel auf dem östlichen, das Kidronthal überragenden, Höhenzuge stand, also innerhalb des heutigen Ḥarâm eš-Šerîf, denn sicher ist der zweite Tempel auf der Stelle des salomonischen erbaut; an der Stätte des zweiten aber erhob sich später der herodianische und der von Hadrian erbaute Tempel Jupiters. Zweifelhafter dagegen ist die Lage innerhalb dieser Ḥarâmarea, die heute etwa 500 m lang und durchschnittlich etwa 300 m breit ist. Schwerlich wird man mit FERGUSSON, TRUPP und LEWIN den Tempel in die Südwestecke oder mit BERGGREN in die südliche Hälfte des Ḥarâm verlegen dürfen, vielmehr wird man an den heiligen Felsen, über dem sich heute die Omaijadenmoschee erhebt, als die Stätte des Tempelaltars zu denken haben: gewiss hat dieser Ort, heute der zweitheiligste des Islam, auch im Alterthum besondere Bedeutung gehabt, ein Schluss, der nicht zu kühn ist, wenn wir bedenken, mit welcher Zähigkeit sich im Orient der heilige Charakter bestimmter Lokalitäten durch die Jahrhunderte hält, vgl. § 74, bes. Nr. 3. Bei diesem Felsen, der nach BAEDEKER, Pal.[3] S. 47 17,7 m lang und 13,5 m breit ist, war wohl die Tenne Ornans des Jebusiters[2], so dass der

[1] Die von THENIUS (vgl. Comment. zu den Büchern der Könige) u. FURRER, vgl. BL. III S. 222 ff. vertretene Anschauung, dass Salomo's Palast auf anderem Terrain, nämlich auf dem nordöstlichen Theil des Südwesthügels gestanden habe, ist völlig unmöglich, sie hat an I Reg $6_{2\,3\,5\,36}$ $7_{1\,2}$ keine Stütze, vielmehr lag der Palast offenbar auf demselben Höhenzug wie der Tempel, aber südlich von ihm, wie I Reg 8_{1} II Reg 11_{19} Jer 22_{1} 36_{10}ff. und 26_{10} wahrscheinlich machen und wie aus Ez $43_{7\,8}$ hervorgeht, vgl. § 45 in Bd. I, S. 255 f., STADE, Gesch. I S. 315 f.

[2] Auf dem Felsen selbst kann die Tenne kaum gewesen sein, vgl. ROSEN, Wochenbl. des Johanniterordens 1860, S. 53 ff., ZDMG. XIV 617 ff. (doch siehe Ḥarâm von Jerusalem, S. 44 f.), weil dieser dazu wohl zu rund und höckerig war, vgl. F. ADLER, Der Felsendom und die heutige Grabeskirche zu Jerusalem, Beil. 1873 S. 19 ff.

Felsen selbst wie auch sonst, vgl. Jdc 6 11 f. 13 19, als Stätte der Engelerscheinnng zu denken ist, durch die seine Wahl zum Altar begründet gedacht wurde. Wahrscheinlich erklärt sich so auch die Rinne in diesem Felsen, welche in eine unter demselben befindliche Höhle führte und mit einer Wasserleitung in Verbindung stand: durch dieselbe konnten Blut und Opferreste leicht beseitigt werden[1]. ROSEN, SCHICK u. A. haben freilich behauptet, dass auf diesem Felsen vielmehr die Lade gestanden, er also dem Allerheiligsten entsprochen habe, vgl. SEPP, Jerusalem, 2. Aufl. I S. 106ff., aber diese Ansicht scheitert an den unzulänglichen Raumverhältnissen westlich von diesem Felsen: der Brandopferaltar müsste soweit nach Osten gerückt werden, dass kein genügender Raum für das Volk geblieben wäre. Ist an der Stelle dieses Felsens der Altar zu denken, so lag der eigentliche Tempel westlich davon, da der Brandopferaltar östlich vom Tempel lag. —

3. Der eigentliche Tempel[2], „das Haus Jahves", war ein rechteckiges Gebäude von 60 Ellen Länge, 20 Ellen Breite und 30 Ellen Höhe und zwar im Lichten zu nehmen, d. h. im Innern gemessen, wie aus der Analogie des Ezechielischen Tempels zu schliessen ist. Der Tempel war aus gewaltigen Quadern erbaut, doch schweigt der Bericht über die Dicke der Mauern; im Tempel Ezechiels betrug dieselbe 6 Ellen Ez 41 5[3], wahrscheinlich war sie dieselbe. Aus der

[1] Vgl. EBERS-GUTHE, Palästina, I S. 66.

[2] Der Text I Reg 6 f., welcher über den Tempelbau Salomos berichtet ist stark überarbeitet und verderbt und lässt sich nur mit annähernder Sicherheit wiederherstellen. In allem Wesentlichen hat STADE in seiner Untersuchung dieser Kapp. I Reg 5—7 das Richtige getroffen, vgl. ZATW. III S. 129ff., wir ziehen hier die Ergebnisse dieser Untersuchung heran. Freilich auch so, von späteren Ueberarbeitungen und Entstellungen gereinigt, giebt der Bericht kein überall klares und deutliches Bild, offenbar sind auch in Folge der Ueberarbeitung Theile ausgeschieden. Da nun die Beschreibung, welche Ezechiel von dem Tempel der Zukunft entwirft, im Ganzen mit I Reg 6 f. übereinstimmt, was begreiflich genug ist, da Ezechiel der grössten Wahrscheinlichkeit nach noch in dem ersten Tempel amtirt hat, so wird es nicht unrichtig sein, in zweifelhaften Fällen oder da, wo unser Bericht völlig schweigt, Ez 40 ff. heranzuziehen. — Der Frage, in welchem Maasse die Baukunst der Phönicier beim Bau des Salomonischen Tempels von Einfluss gewesen ist, ist FRIEDRICH in der oben citirten Schrift näher getreten: „Tempel und Palast Salomos, Denkmäler phönicischer Kunst, Innsbruck 1887 und „die Holztektonik Vorder-Asiens im Alterthum und der Hekal Mat Hatti", Innsbruck 1891. Leider lässt er seiner Phantasie so sehr die Zügel schiessen und kümmert sich so wenig um die vorliegenden Texte I Reg 6 und Ez 40 f., dass seine Ergebnisse nur sehr problematischen Werth haben, vgl. BUDDE in ThLZ. 1888 S. 217 f. und 1892 S. 153 f.

[3] Vgl. CORNILL zu a. St.

Thatsache, dass die Mauern im zweiten und dritten Stockwerk um eine halbe bezw. eine Elle zurücksprangen, ergiebt sich, dass sie von beträchtlicher Dicke gewesen sein müssen. Diese Mauern waren bis zur Decke hin mit Cedernbohlen bekleidet, so dass von dem Mauerwerk nichts sichtbar war, während der Fussboden aus Cypressenbohlen hergestellt war. Die Nachricht I Reg 6_{20}ff., wonach diese Bohlen mit Goldblech überzogen waren, beruht auf Einarbeitungen aus späterer Zeit, in der man sich den Tempel des reichen Salomo nicht anders als mit Gold geschmückt denken konnte[1]. Ob die Holzwände mit Schnitzereien versehen waren, wissen wir nicht; aus Ez 41_{17}ff. könnte man das anzunehmen geneigt sein, doch ist der Schluss kein sicherer[2]. Das Dach war ohne Zweifel ein flaches[3] aus Cedernbalken und -bohlen gebildetes, über denen Stein- vielleicht

---

[1] Stade hat a. a. O. III S. 140ff. den Nachweis geführt, dass die sämmtlichen Stellen, welche vom Goldschmucke des Tempels reden, spätere Einarbeitungen sind. Weder ist bei den Plünderungen des Tempels I Reg 14_{26} II Reg 14_{14} von der Fortnahme dieses Goldschmncks die Rede, noch nimmt II Reg 16_{17} 18_{16} darauf Rücksicht, wie man das erwarten sollte. Aus der Beschreihnng Ezechiels können wir ebenfalls schliessen, dass der Tempel ohne diesen Goldschmuck war. Stade erinnert anch daran, dass dieses Belegen mit Goldblech eine entwickelte Technik voraussetzt, die die Israeliten nicht hatten, und die wohl auch Ḥûram-âbi fremd war, der erst von der Chron. zu einem Künstler wird, der Gold verarbeitet. Dazu kommt der Umstand, dass צִפָּה 6_{15} vom Dielen gebraucht war nnd daher kaum von demselhen Erzähler 6_{20} in ganz anderem Sinn verwandt sein wird, dass ferner die anderen auf denselhen Schmuck gehenden Bemerkungen 6_{21}f. u. 6_{30} verdächtig sind, insofern sie an unrechter Stelle stehen und durch ihren sonstigen Inhalt hedenklich sind, wie denn auch 6_{21}f., soweit sie sich auf die Ausschmückung des Tempels mit Gold hezichen, in LXX fehlen.

[2] Im Tempel Ezechiels waren nach Ez $41_{17\,18}$ auf der ganzen Wand ringsum Kerube und Palmbäume angehracht nnd zwar je ein Palmhanm zwischen zwei Keruhen; jeder dieser Kerube hatte zwei Angesichter, ein Menschenangesicht sah nach dem Palmhaum hüben nnd ein Löwenangesicht nach dem Palmhaum drühen. Auch für Salomos Tempel setzt I Reg 6_{18} ähnliche Schnitzereien voraus. Da aber I Reg 6_{18} in LXX fehlt, den Zusammenhang unterbricht, auch seine Aussage: „alles war Cedern", mit 6_{15} in Widerspruch steht, so kann dieser v. nicht ursprünglich sein d. h. der alte Bericht hatte üher diese Schnitzereien keine Angahe, vgl. ZATW. III 140. Da die späteren Könige an dem Tempel ausbesserten und ihn verschönerten, wie II Reg 12_{8}ff. $_{19}$ 16_{10}ff. $23_{4\,11}$f. vgl. 14_{14} 18_{16} zeigen, so ist sehr wohl denkbar, dass derartige Schnitzhilder einer späteren Zeit ihre Entstehung verdanken.

[3] Lund, Hirt (Tempel Salomons 1809), Schnaase (Anhang zu seiner Gesch. der hildenden Künste, I 1843), nehmen ein Giebeldach irrig an, vgl. dagegen II Reg 23_{12} II Chr 3_{9}.

Marmorplatten ausgebreitet waren. Welche Hilfsconstructionen angewandt waren, um diese Balken tragfähig zu machen, sagt I Reg 6ff. nicht, nöthig waren sie, weil Cedernhalken von solcher Länge sich gebogen hätten. Wahrscheinlich lief rings um das Dach ein Gitter, vgl. Dt 22 8. Der innere Raum dieses Hauses war durch eine aus Cedernbohlen hestehende bis zur Decke[1] reichende Wand in zwei ungleiche Theile getheilt. Der vordere Raum (הַהֵיכָל) war 40 Ellen lang, 20 hreit und 30 hoch[2], während der Hinterraum הַדְּבִיר nur eine Höhe von 20 Ellen hatte, so dass er einen Würfel von 20 Ellen bildete. Die verhältnissmässige Kleinheit dieser Räume wird dem nicht auffallen, welcher hedenkt, dass der Tempel einen anderen Zweck hatte als unsere Gotteshäuser: er ist nicht Versammlungsort der feiernden Gemeinde, das war der Hofraum, wo der Brandopferaltar stand, sondern er ist das Wohnhaus Gottes, der hinterste Raum die eigentliche Wohnstätte, der vordere Raum dem Audienzzimmer eines irdischen Herrschers vergleichbar, wo er die ihm gebrachten Huldigungen entgegennimmt. Ueber der besonderen Decke dieses Hinterraumes war noch ein Gemach von 10 Ellen Höhe und 20 Ellen Breite, über das wir sonst Näheres nicht erfahren[3]. Wahrscheinlich war dieser Hinterraum ganz dunkel, vgl. I Reg 8 12f., so dass die Fenster des Gehäudes erst in dem letzten Drittel der Höhe des Gebäudes angehracht gewesen sein können. Dies sowie der Umstand, dass diese Fenster mit Gittern, wohl aus Balken, verschlossen waren, trug dazu bei, dass der Raum nur

[1] Schnaase, Ew., Böttcher denken sich den oberhalh des Dehir befindl. Raum nach dem Hekal zu offen, doch verstösst das gegen I Reg 6 16.

[2] Eine Reihe Kritiker hahen an diesen Massverhältnissen ohne Grund Anstoss genommen. Sie giengen nämlich von der Stiftshütte als dem maassgehenden Vorhild des salomonischen Tempels aus. Da in dieser die Höhe und Breite nur 10 Ellen betrug, so hat man auf verschiedene Weise die Höhe von 30 Ellen zu beseitigen gesucht. Bähr wollte geradezu 20 statt 30 Ellen lesen, vgl. salom. Tempel S. 34 f., andere beseitigten die 10 Ellen so, dass sie denselhen entweder für den Sockel und die Bedachung (Fr. v. Meyer) oder für die II Chr 3 9 erwähnten Oberkammern (Kurtz, StKr. 1844 S. 362 ff. u. ZlTh. 1851 S. 27) in Ahrechnung hrachten, Merz (vgl. StKr. 1850 S. 427) u. a. haben auch die Höhe des Hêkâl um 10 Ellen erniedrigen wollen, so dass dann die oberen 10 Ellen Gemächer gebildet hätten. Da die Voraussetzung durchaus hinfällig ist, sind auch die erhohenen Bedenken ohne Werth.

[3] Die Behauptung, dass der Hinterraum von aussen um 10 Ellen niedriger gewesen sei als der heilige (vgl. Stieglitz, Beiträge zur Gesch. der Aushildung der Baukunst, I 68 und Grüneisen, Cotta'sches Kunsthlatt 1831, S. 297) Winer, RW., widerspricht der Beschreibung I Reg 6 2.

mangelhaft beleuchtet war. Die Thür zum Hinterraum bildete ein Fünfeck, und zwar so, dass zwei Balken im spitzen Winkel zur Oberschwelle führten[1]. Die Pfosten waren von Oliven-, die Thürflügel von Oelbaumholz[2]. Die Thüre zum Vorderraum, die wahrscheinlich breiter als jene war[3], war dagegen viereckig[4]. Die Pfosten waren ebenfalls aus Oelbaumholz, die Thürflügel dagegen aus Cypressenholz[5]; jeder der letzteren bestand aus zwei drehbaren Thürblättern, so dass man, um in's Heiligthum zu gelangen, nicht die ganzen Thürflügel zu öffnen, sondern nur die inneren Thürblätter zurückzuschlagen brauchte[6]. Nach II Chr 3_{14} soll vor der Thür zum Debir ein Vorhang entsprechend dem vor dem Eingang in's Allerheiligste der Stiftshütte gewesen sein, doch steht diese Angabe offenbar unter dem Einfluss von Ex 26_{31}, jedenfalls sagt der Bericht im Reg. nichts von einem solchen Vorhang[7].

---

[1] Vgl. ZATW. III S. 148; Gesenius, Keil, Bähr haben aus dem חמשית I Reg 6_{31} den Schluss ziehen wollen, dass die Thür mit ihrer Einfassung ein Fünftel der Wandfläche hetragen habe, doch ist diese Erklärung von חמשית irrig, es muss zu רבעות 6_{33} 7_{5} im Gegensatz stehen und ist der grössten Wahrscheinlichkeit nach = Fünfeck, vgl. ZATW. III S. 148. Im Tempel Ezechiels soll die Thür 6 Ellen breit sein, vgl. 41_{3}.

[2] Was 6_{32} über die Ausschmückung dieser Thürflügel sagt, ist in späterer Zeit eingeschoben: וכן עשה 6_{33} setzt 6_{31} fort. Aus diesem וכן עשה folgt doch wohl, dass auch die Pfosten zur Thür in dem Hinterraum aus Olivenholz waren.

[3] Das lässt sich ans Ezechiel schliessen: nach 41_{2} soll diese 10 Ellen, jene dagegen nach 41_{3} 6 Ellen hreit sein.

[4] I Reg 6_{33} ist am Schl. nach Ez 41_{21}, vgl. LXX und 7_{5} statt מאת רבעית zu lesen: מְזוּזוֹת רְבֻעוֹת

[5] Die I Reg 7_{50} sich findende Nachricht, dass die Thürflügel zum Hekal wie Debir sich in goldenen Angeln drehen, ist ebenfalls späterer Zusatz, für diesen Zweck war ja auch das Gold so ungeeignet wie möglich, vgl. ZATW. III S. 168 ff. Wenn für diese Thür Cypressenholz gefordert wird, während die des Dehir aus Oelhaumholz war, so liegt der Grund wohl darin, dass das Oelbaumholz zu schwer war und daher bei der Grösse der Thür leicht eine Senkung eintreten konnte. Vielleicht war zugleich ein andrer Grund der, dass von der Cypresse der Thürflügel unter Umständen aus Einem Stück sein konnte, nicht aber von dem Oelbaume. Meist denkt man an die weisse Cypresse — cupressus thyioides — die 60—80 Fuss Höhe und beträchtliche Dicke erreicht, vgl. Thenius zu I Reg 6_{34}.

[6] Ewald, Gesch.[2], III S. 326; Keil, Arch., S. 138 nach dem Vorgang von Bähr und Merz denken an eine untere und obere Hälfte, aber mit Recht ist das von Thenius mit Hinweis auf I Reg 6_{34} גלילים und Ez 41_{24} מוסבות zurückgewiesen, vgl. Thenius zu I Reg 6_{34}.

[7] Thenius hat zwar in die Worte I Reg 6_{21} ויעבר ברתיקות זהב לפני הדביר den Vorhang hineinzuexegesiren versucht: „er führte vorüber — der Vorhang —

Den Zugang zum Hekal bildete eine östlich davor liegende Säulenhalle, die 20 Ellen lang und 10 Ellen breit war[1], an deren Eingang zwei grosse broncene Säulen (Fig. 3) standen, die ein syrischer Künstler Ḥûrâm-âbi[2]

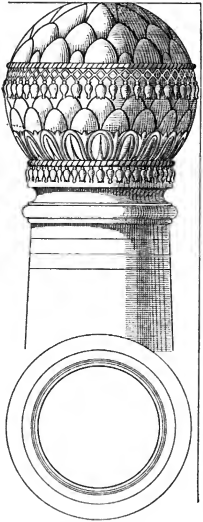


Fig. 3. Tempelsäule.

mit goldenen Kettchen vor dem Debir", eine Erklärung, der Riehm u. A. zugestimmt haben, vgl. HbA. S. 1627a, aber mit Recht haben Bähr, Merz, RE., XV² S. 286 und Diestel, BL.V S. 473 sich dagegen erklärt, — weder wissen wir aus alter Zeit etwas von derartigen Riugen, an denen der Vorhaug gesessen, noch erwartet man eine so abrupte Erwähnnng dieses Vorhauges. Zu dem scheitert diese ganze Erklärung an den Textverhältnissen: ויצף bis זהב 6 21 ist Einschub, während לפני הדביר zu 6 20 fin. gehört, vgl. ZATW. III S. 145.

[1] Nach II Chr 3 4 soll sie 120 Ellen hoch gewesen sein, welche Angabe aber offenbar auf einer freilich ziemlich alten (vgl. Jos. antt. 15 11 3 u. Esr 6 3 u. antt. 8 3 2) Textverderbniss beruht. LXX Al. Syr. u. Arab. bieten statt dieser 120 Ellen 20 Ellen, doch ist diese Angabe unrichtig, wie aus der Höhe der Säulen mit ihren Kapitälen hervorgeht. Es ist möglich, dass nach I Reg 6 2 zu lesen ist: והגבה אמות שלשים, aus dem אמות ist wohl durch Versehen eines Abschreibers מאה entstanden.

[2] Nach I Reg 7 13 ff. hiess der Mann Ḥiram, seine Mutter soll eine Wittwe aus dem Stamm Naphtali gewesen sein; dagegen nach II Chr 2 12 f. war seine Mutter eine Danitin und er selbst hiess Hûrâm-âbi. Da jener Name ein häufiger war, nicht aber dieser, so wird man den letzteren wohl als den ursprünglichen anzusehen haben, der in jenen gebräuchlicheren geändert ist. Wahrscheinlich ist auch אלמנה und הוא ממטה נפתלי in I Reg 7 14 ein Einschub, um auf diese Weise die Möglichkeit zu schaffen, den Mann als Israeliten anzusehen, vgl. ZATW. I S. 239 ff.

goss[1]. Sie waren 18 Ellen hoch und hatten einen Durchmesser von 3 9/11 Ellen, denn ein sie umspannender Faden mass 12 Ellen.

Innen waren sie hohl und das Metall nach Jer 52 21 vier Finger stark. Auf diesen Säulen erhoben sich die 5 Ellen hohen, wohl kugelförmig zu denkenden Kapitäle, die aus Bronce besonders gegossen wurden; auch die an diesen Kapitälen befestigten Verzierungen, die aus einem aus Bronce hergestellten Flechtwerk bestanden, an dem sich zwei Reihen von je 100 Granatäpfeln aus Bronce befanden[2], wurden besonders verfertigt. Wo diese Säulen aufgestellt waren, ist streitig. Da ein Grund nicht ersichtlich ist, warum Ezechiel bei der Beschreibung seines Tempels in diesem Punkte von dem von ihm noch gesehenen salomonischen sollte abgewichen sein, vgl. 40 49, so scheint die Annahme wahrscheinlich, dass die Säulen dem Portal selbst eingegliedert waren und die Oberschwellen auf ihnen ruhten[3]. Da bei den ägyptischen Säulen, mit denen diese Säulen auch sonst z. B. in der Kapitälverzierung Aehnlichkeit haben[4], Tragköpfe nie fehlen, so haben vielleicht auch hier solche auf den Kapitälen gelegen, doch schweigt der Text darüber. Die rechte, d. i. die südliche Säule soll den Namen Jakin, die linke, d. i. nördliche[5]

---

[1] Der Bericht über diesen Guss I Reg 7 15—22 ist sehr fehlerhaft und muss mit Hilfe der LXX und der beiden anderen Stellen, wo von diesen Säulen die Rede ist II Reg 25 13—17 und Jer 52 17—23 richtig gestellt worden, vgl. Thenius zu I Reg 7 15 ff. und besonders Stade, ZATW., III S. 154 fl.

[2] Mit Rücksicht auf I Reg 7 19 hat man meist den Kapitälen der Säulen eine lilienförmige Gestalt gegeben, doch ist das mit Rücksicht auf 7 41, wo von שתי גלות הכתרת die Rede ist, kaum möglich, vielmehr wird man nach v. 22, dem v. 19 wesentlich entspricht, an ein vier Ellen hohes auf den Kapitälen sich erhebendes Lilienwerk zu denken haben, das als Tragkopf gedient haben müsste; aber dafür sind 4 Ellen offenbar zu hoch, wesswegen Thenius die 4 Ellen vom Durchmesser verstehen wollte, wofür aber 7 15 23 sich eine ganz andere und einfachere Art des Ausdrucks findet. Da nun weder 7 41 noch II Reg 25 und Jer 52 etwas von einem solchen Aufsatz wissen, auch sonst betreffs dieser vv. sich erhebliche Schwierigkeiten erheben, vgl. ZATW. III S. 155 ff, so sind diese vv. wahrscheinlich als Zusätze späterer Hand anzusehen.

[3] Die Meisten wie Keil, Riehm, namentlich die Kunsthoriker Hirt, Stieglitz, Kugler, Schnaase u. a. stellen freilich die Säulen frei an das Portal. Doch sind ihre Gründe nicht sehr schwerwiegend. Weder macht הֵקִים I Reg 7 21 noch auch die Thatsache, dass die Säulen hohl waren, irgend welche Schwierigkeit, letzteres war ja durch ihre Stärke bedingt, vgl. HbA. S. 658. Die aus II Chr 3 15 17 hergenommenen Gründe können aber Ez 40 49 gegenüber nicht in Betracht kommen.

[4] HbA. S. 323.

[5] Nach II Chr 3 17 scheint מימין von der rechts vom Eintretenden liegenden

den Namen Boas gehabt haben, zwei Bezeichnungen, deren Bedeutung nicht mehr durchsichtig ist[1]. Jedenfalls scheint das wenig wahrscheinlich, dass diese Säulen lediglich die Bedeutung von Tragsäulen gehabt haben, man würde in diesem Fall gar nicht begreifen können, warum gerade sie besondere Namen empfangen haben. Da bei dem Bau dieses Tempels sich fremder, namentlich phönicischer, aber auch syrischer Einfluss in hohem Maasse geltend machte, so wird man schwerlich irren, wenn man auch hier solchen annimmt. Man hat mit Recht daran erinnert, dass Melkart zu Tyrus in zwei Säulen verehrt wurde (Herod. 2 44), und dass wie hier beim salomonischen Tempel so auch bei denen zu Paphos und Hierapolis sich zwei Säulen befanden. Von hier aus gewinnt die Vermuthung Wahrscheinlichkeit, dass diese Säulen Symbole Jahves waren, vielleicht hervorgegangen aus den Masseben, welche einst neben Jahves Altar standen[2].

Die Frage, wo das Vorbild für den Grundriss zu suchen ist, ist schwer zu entscheiden, nur darüber kann wohl kein Zweifel sein, dass auch hier ausländischer Einfluss maassgebend war. Benzinger (S. 385) hat vorwiegend ägyptischen Einfluss vermuthet und zur Vergleichung den Grundriss des Tempels des Amon Rêʿ zu Karnak herangezogen[3], aber wahrscheinlich ist das nicht. Da bei anderen Theilen der Königsbauten sich zweifellos syrischer Einfluss zeigt, namentlich im Bau der Säulenhallen, den auch die Assyrer erst von den Hethitern, d. i. Syriern überkamen[4], so ist es viel wahrscheinlicher, dass auch hier sich syrischer Einfluss wird geltend gemacht

Seite verstanden, was aber offenbar unrichtig ist, nach altem Sprachgebrauch ist die rechte Seite die südliche, da ja der Semit nach Osten gewandt die Himmelsgegend bestimmte, vgl. I Reg 6 8 7 39 u. s. w.

[1] Gesenius sah in ihnen die Namen des Gebers oder Baumeisters; Ewald vermuthete in ihnen damals beliebte Männer, vielleicht junge Söhne Salomos; Thenius wieder sieht יכין u. בעז nicht als zwei Namen an, sondern glaubte in ihnen, die er zu einem Satz verbindet, die Inschrift dieser Säulen gefunden zu haben. Das letztere ist jedenfalls zu verwerfen, denn der Text bietet nicht den leisesten Inhalt für diese Vermuthung, vgl. Bertheau zu II Chr 3 17, Riehm in HbA. S. 651 f., Perrot et Chipiez, histoire de l'art IV 314 Anm. 2.

[2] Vgl. W. R. Smith, Rel. Sem., S. 191 Anm. 1.

[3] Die Dreitheilung des Tempels, die Benzinger bei dieser Vergleichung vorwiegend im Sinne hat, findet sich auch sonst z. B. bei den alten Tempeln Siciliens.

[4] Vgl. Puchstein, Die Säule in der assyrischen Architektur im Jahrbuch des Kaiserl. deutschen archäologischen Instituts, VII Heft 1.

haben. Das ist auch die Meinung von PUCHSTEIN, welcher aus der Vergleichung der Reste syrischer Baudenkmäler (freilich aus späterer Zeit) mit dem salomonischen Tempel mit Sicherheit hier den Charakter der syrischen Tempelbauten zu erkennen glaubt[1].

4. Dieser Hauptbau war auf drei Seiten, d. h. der südlichen, westlichen und nördlichen von einem 15 Ellen hohen dreistöckigen Seitenbau (יָצִיעַ) umgeben, der zur Aufbewahrung der Tempelgeräthe und Weihgeschenke diente. Das untere Stockwerk war fünf Ellen breit, jedes der folgenden vergrösserte sich um eine Elle, weil die Seitenmauern um diese Stärke nach oben abnahmen. Damit nämlich die Cedernbalken, welche die Decke bezw. Fussboden dieser Stockwerke bildeten, nicht in die Seitenwände des Tempels eingriffen, hatte man der Tempelmauer nach Aussen Absätze gegeben, auf denen diese Balken ruhten. Wahrscheinlich wird man sich auch die Aussenmauer dieses Seitenbaues so gebaut zu denken haben, so dass also jeder dieser Absätze eine halbe Elle breit war[2]. I Reg 6 sagt über die Dicke der Seitenmauern nichts, vielleicht betrug sie, wie im Tempel Ezechiels, fünf Ellen, vgl. Ez 41 9. Auch über die Zahl der Gemächer in diesem Seitenbau sagt I Reg nichts, im Tempel Ezechiels sollen es in jedem Stockwerk 33 bezw. 30 sein, vgl. CORNILL zu 41 6. Der Eingang zu diesem Seitenbau war im Süden 6 8; durch Oeffnungen in der Decke gelangte man aus einem Stockwerk in das andere, freilich kaum auf Wendeltreppen[3], sondern auf

---

[1] Vgl. a. a. O. S. 13 Anm.: „Nach den noch gegenwärtig wenig zahlreichen sicheren Beispielen syrischen Tempelbaues gehörten zu einem vollständigen altsyrischen Tempel Vorhalle, Cella, Allerheiligstes und Seitenbaue; die Vorhalle und die Seitenbaue muss man als je nach den Umständen entbehrlich betrachten, Das Allerheiligste kann offen oder verschlossen, auf gleichem Niveau mit der Cella oder erhöht, halbrund oder eckig gebildet und die Seitenbaue können getheilt oder ungetheilt sein."

[2] Die meisten Exegeten vertreten freilich die Anschauung, dass die Absätze der Tempelmauer eine ganze Elle betrugen, so dass die Balken in die Aussenwände des Seitenbaues eingriffen, offenbar aber empfiehlt sich mehr die obige besonders von STADE, vgl. Gesch. Isr., I S. 328 geltend gemachte Meinung.

[3] Meist versteht man לולים I Reg 6 8 von Wendeltreppen. Da man aber Spuren von solchen in altorientalischen Gebäuden nirgends gefunden hat, vgl. ZATW. III S. 137, so wird daran schwerlich gedacht werden können. LEVY neuhebr. u. chald. Wörterbuch, II S. 486, hat darauf aufmerksam gemacht, dass לולין die Einfallsschachte genannt werden, durch die man vom Obergemach des dritten Tempels aus die Arbeiter in's Allerheiligste hinabliess, vgl. Middot 4 5. Diese לולין waren wohl mit Fallthüren verschlossen und von ihnen aus konnte man nur auf Leitern oder ähnlichen Stiegen in die darunter liegenden Räume

hühnerstiegeuartigen Treppen. Ueber die Fenster dieses Seitenbaues schweigt der Bericht I Reg 6.

5. Umgeben war der Tempel von einem Vorhof (החצר הפנימית) I Reg 6 36 7 12 (?), der von Anfang an keineswegs nur für die Priester reservirt war, erst seit Ezechiel geschieht das und erst II Chr 4 9 findet sich dafür der Name חצר הכהנים; Stellen wie Jer 35 1 ff. 36 10 II Reg 12 12 u. a. Stellen zeigen, dass in der vorexilischen Zeit das Volk Zutritt zu diesem Raum hatte. Die Mauer dieses Vorhofes bestand aus drei Reihen behauener Quadern und einer Lage Cedernbalken I Reg 7 12, im Uebrigen hören wir in diesem Bericht weder über die Grösse noch über die Zugänge und sonst etwa vorhandene Gebäude dieses Vorhofes irgend etwas. In Ezechiels Tempel maass der innere Vorhof 100 Ellen Länge und 100 Ellen Breite (40 47) und war mit Steinplatten belegt (40 18 vgl. II Chr 7 3), ebenso hatte derselbe drei Eingänge, welche aber vollständige Gebäude waren, und zwar auf der Ost-, Nord- und Südseite 40 23 f. 27. Jene Maasse passen für den Vorhof des salomonischen Tempels nicht, denn hier ist der Vorhof die Versammlungsstätte des Volkes und musste dementsprechend andere Dimensionen haben, während bei Ezechiel und ebenso in P Ex 27 9 13 derselbe für die Priester reservirt ist. Auch das ist mehr als fraglich, ob der salomonische Tempel je einen Eingang im Süden, Osten und Norden gehabt hat[1]. Man hat sich dafür auf Jer 38 14 berufen, wo vom „dritten Eingang am Hause Jahves" die Rede ist, und auf die drei Schwellenhüter II Reg 25 18 Jer 52 24, doch folgt das weder aus jener noch dieser Stelle. Das im Norden befindliche Thor Ez 8 3 9 2 ist offenbar identisch mit dem oberen Benjaminsthor Jer 20 2, auch wohl schlechthin „das obere Thor" II Reg 15 35 oder „das Thor des Altars" Ez 8 5 genannt, nicht wegen II Reg 16 14 (Graf), sondern weil es der für das Volk nächste und gewöhnliche Zugang zum Altar war. Nach II Reg 15 35 hat Jotham es gebaut, das will doch wohl nur sagen: in der später vorhandenen Gestalt, jedenfalls weist der Name „das neue Thor" bezw. „das neue Thor am oberen Vorhof" Jer 26 10 36 10 darauf, dass dies Thor, so wie es in der späteren Königszeit dastand, nicht als von Salomo herrührend angesehen ist. Auch bei Ezechiel ist übrigens das Nordthor das Haupteingangsthor für das

gelangen. Levy weist zugleich darauf, dass später לול den Hühnerstall bezeichnet, vgl. Schabb. 102b 122b 146a Pes 8a, was sehr begreiflich ist, wenn ursprünglich לול ein Hohlraum mit Stiege war.

[1] Vgl. HbA. S. 1630.

Volk 46 9 40 38ff. und wird daher vorzugsweise das Thor des inneren Vorhofes genannt Ez 8 3 44 17. Das Ostthor ist wahrscheinlich identisch mit dem I Chr 9 18 erwähnten Königsthor, weil es vorwiegend oder ausschliesslich für ihn reservirt war, vgl. Ez 46 1ff. An die Südseite des Vorhofes stiess dagegen der den Königspalast umgebende Vorhof (החצר האחרת I Reg 7 8), hier hätte demnach höchstens ein Thor für den Gebrauch des Königs sein können, in welchem Fall sich aber jene das Ostthor betreffende Tradition nicht erklärt, auch hören wir sonst nichts von einem solchen Thor. Ezechiel, welcher Tempel und Königspalast trennt, konnte hier im Süden ein Thor ansetzen. Aus II Reg 16 17 ersehen wir übrigens, dass schon in der vorezechielischen Zeit der Tempelvorhof gepflastert war. — In dem inneren Vorhof und zwar am Eingang des neuen Tempelthores hatte Gemarja eine Liška[1], vielleicht dieselbe, welche לשכת השרים Jer 35 4 heisst, und wo die Obersten sich niedersetzten, um die Anklagen gegen Jeremja zu vernehmen 26 10, demnach also eine geräumige Tempelhalle. Im Tempel Ezechiels waren für die Priester bestimmte Zellen an der nördlichen und südlichen Seite des Vorhofes, vgl. 40 44ff. 42 1ff., sie sind dem Bedürfnisse entsprungen, die Priester möglichst vom Volk, dem ja Ezechiel auch den Eintritt in den inneren Vorhof verbietet, zu isoliren. Waren in der alten Zeit diesen Gebäuden entsprechende vorhanden, so dienten sie doch jedenfalls anderen Zwecken, etwa der Aufbewahrung der für den Opferdienst nöthigen Dinge u. s. w. —

Neben diesem inneren Vorhof pflegt man, entsprechend dem Tempel Ezechiels und der Stiftshütte, noch einen zum Tempel gehörigen äusseren Vorhof anzunehmen. Nach dem Chronisten hätte schon Salomo die Thüren an den Eingängen mit Erz überziehen lassen II Chr 4 9. Aber nach I Reg 6 7 hatte der Tempel thatsächlich nur einen Vorhof (החצר הפנימית). Daneben werden noch zwei Vorhöfe erwähnt: 1) der „andere Vorhof“ החצר האחרת I Reg 7 8, in welchem der Palast Salomos stand, der II Reg 20 4[2] הֶחָצֵר הַתִּיכוֹנָה genannt wird und 2) der grosse Vorhof (החצר הגדולה) I Reg 7 12, der offenbar die ganze königliche Burg mit Einschluss des Heilig-

[1] Demnach kann sie nicht gegen den äusseren Vorhof offen gewesen sein, vgl. Hitzig zu Jer 36 10, Keil, Tempel Salomos, S. 114f. 126; Riehm, HbA., S. 1631, פתח kann ja ohne Zweifel auch den Eingang des Thorgebäudes von Seiten des inneren Vorhofes bezeichnen, vgl. Ez 40 44, worauf Graf zu Jer 36 10 verweist.

[2] Nach berichtigter Lesart, die alle verss. bieten.

thums umgab und jedenfalls tiefer lag als der Vorhof des Tempels, der daher Jer 36_{10} „der obere" genannt wird. Er kann demnach nicht eigentlich als Tempelvorhof in Betracht kommen. Die Späteren, welche den zweiten Tempel vor Augen haben, setzen die Einrichtungen dieses ohne Weiteres auch für den ersten voraus[1].

§ 77. Ausstattung des Tempels.

Wie ohne Zweifel bei dem Tempelgebäude ausserisraelitischer Einfluss von Bedeutung gewesen ist, so lässt sich dasselbe mit Sicherheit auch von der inneren Einrichtung behaupten: die Kerube, der broncene Altar, das broncene Meer, die zehn Wagengestelle mit den Wasserbecken sind ein Beweis dafür, auch der Werkmeister Ḥûrâm-âbi lässt darüber keinen Zweifel, wo wir, wenigstens theilweise, die Originale zu suchen haben[2].

1. In dem Debîr standen als Hüter der Stätte, wo Jahve gegenwärtig ist, und als Zeugen seiner Gegenwart zwei aus Olivenholz verfertigte 10 Ellen hohe Kerube[3], welche mit ihren je fünf Ellen

[1] Wahrscheinlich liegt hier auch die Ursache für eine in I Reg 7_{12} sich findende Textverderbniss, wie Stade, ZATW., III S. 153 vermuthet. Nämlich ולאלם הבית am Schluss des v. ist nicht richtig. Thenius hat zwar הבית vom Tempel verstehen wollen, aber in diesem Zusammenhange ist das nicht möglich, schon Keil hat הבית richtig vom Palast verstanden, so dass also אלם הבית mit אולם הכסא I Reg 7_{7} identisch ist. Wir werden demnach hier, abgesehen von der äusseren und der inneren Vorhofsmauer, an eine dritte zu denken haben, die auch 7_{8} erwähnt wird חָצֵר הָאַחֶרֶת מִבֵּית לָאוּלָם, so dass also wohl ולחצר אלם הבית zu lesen ist. Die späteren, die seit Ezechiel nur an zwei Vorhöfe gewöhnt waren, verstanden unseren Text nicht und entfernten so חָצֵר, vgl. Stade a. a. O.

[2] Vgl. W. R. Smith's Artikel Temple in der Encyclop. Brit. u. The Prophets S. 57 und 385 Anm. 8; Renan, Mission de Phénicie, S. 177 651f.

[3] Nach israelitischer Anschauung sind die Kerube, die uns zuerst im salomonischen Tempel entgegentreten, (denn in I Sam 4_{4} II Sam 6_{2} I Chr 13_{6} sind sie später eingetragen, vgl. § 73 S. 3 Anm. 3): 1) die Träger des auf der Erde erscheinenden Gottes. So treten sie uns Ps 18_{11} entgegen, wo es sich um die Beschreibung des im Wetter erscheinenden Gottes handelt. Sie sind aber auch 2) Zeugen seiner Gegenwart und Hüter der Wohnung der Gottheit. Als solche finden sie hier im Tempelhaus Verwendung, als solche bewachen sie den Zugang zum Gottesgarten Gen 3, vgl. Ez 28_{11}ff. Die Frage, ob diese Kerube specifisch israelitisch seien (vgl. Bähr a. a. O. S. 398) oder ob sie Israel aus der ältesten Zeit als Bestandtheil der Uroffenbarung mit anderen Völkern theile (vgl. Keil, Archäol.[2], S. 98) oder vielmehr von anderen Völkern entlehnt habe (vgl. Delitzsch, Neue Genesis, S. 114f.; Schrader, KAT[2], S. 39f.; Lenormant, orig.[2], S. 118ff. u. A.) ist eine viel erörterte Frage. Da 1) der Name כרוב jeder

langen äusseren Flügeln die einander gegenüberliegenden Wände berührten, während die beiden andern in der Mitte des Raumes aneinanderstiessen. Da dieser Hinterraum überhaupt nur 20 Ellen breit war, so ist es wohl möglich, dass die einander berührenden Flügel der Kerube eine abwärts geneigte Lage hatten (Stade), die Kerube werden als Jahve anbetende gedacht sein. Unter diesen Flügeln hatte die heilige Lade ihren Platz.

2. In dem Hêkâl stand vor dem Debîr ein aus Cedernholz ge-

Deutung aus dem Hebräischen wie aus den uns bekannten semitischen Sprachen spottet, vgl. Riehm, de notione Cherubim symbolica 1864, 2) sich analoge Anschauungen anch bei anderen Völkern finden — dahin gehören in erster Linie die Vorstellungen der das Gold des Nordens bewachenden Greife Herod $4_{13\,27}$, vgl. 3_{116} — namentlich geflügelte Wesen in der Mythologie, besonders der Assyrier nnd Babylonier, uns entgegentreten, so ist ein Znsammenhang zwischen dieser israelitischen und der mythologischen anderer Völker schwerlich abzulehnen, zumal auch Ez 28_{11}ff. offenbar einen solchen Zusammenhang voraussetzt. Von grosser Bedeutung für die Frage der Herkunft dieser Kerubvorstellung wäre es, wenn wir wüssten, wie man sich in dieser alten Zeit dieselben gedacht hat, darüber aber fehlt uns jede Nachricht. Lenormant, Schrader, Friedrich Delitzsch, vgl. Paradies S. 152f., haben darauf hingewiesen, dass jene geflügelten Stiere mit Menschenköpfen, welche bei Babyloniern und Assyrern die Zugänge der Tempel und Paläste bewachen, neben ihrem gewöhnlichen Namen alpu anch den kirûbn führten, doch ist dies kirûbn mehr als zweifelhaft, da es bisher nur auf einem Amnlett nachgewiesen sein soll, vgl. Zeitschr. für Assyriologie I 68ff. Dillmann u. A. sind geneigt, כרובים mit den γρύπες zusammen zu stellen, was um so eher angienge, wenn kurubu als assyrischer Name für Geier (Del., assyr. Studien, I 107 Ezechiel ed. Baer S. XIII) feststünde, vgl. das Adlerangesicht bei Ez 1_{10}. Allmählich wurde dann wohl erst die Gestalt der Kerube der Menschengestalt genähert. So als Vögel ursprünglich gedacht, repräsentiren sie wohl die Wetterwolke, auf der Jahve einherfährt, vgl. Ps 18_{11}; die andere Vorstellung, dass sie Wächter der Wohnung Gottes sind, hat sich aus dieser gebildet. Kosters Meinung, dass die Kerube ursprünglich den Sturm bedeuteten, lässt sich nicht beweisen, weder aus Ps 18_{11} noch 104_{3} folgt das, ebenso wenig aus der Anschauung der Assyrer, dass die Winde die Träger der Gottheit seien. Für die vorher geltend gemachte Behauptung, dass der Kerub nrsprünglich die Wolke bedente, hat Smend aber treffend auf Ez 1_{24} gewiesen, wonach die Kerube mit ihrem Flügelschlag den Donner erzeugen, auch darau erinnert, dass die Fortbewegung des Ganzen nicht durch den Flügelschlag der Kerube, sondern durch die neben ihnen stehenden Räder bewirkt wurde, vgl. Smend, Alttestamentl. Religionsgesch., S. 22 Anm. 2; Kosters ThT 1879, S. 445ff.; Riehm, HbA. 227 n. Stkr. 1871, Heft 3; Cheyne The Prophecies of Isaiah II S. 296ff.; Delitzsch Nene Genesis S. 114f.; Dillmann Genesis[5] S. 83 und BL. I S. 509ff.; Meininga in ZwTh 1887, S. 42ff. Weitere Literatur bei Bähr a. a. O., I S. 362f. und Keil, Archäologie, S. 92ff.

fertigter Altar I Reg 6 20[1], auf dem offenbar die Schaubrote aufgelegt wurden. Auch bei Ezechiel ist dieser Tisch altarähnlich, er schreibt für ihn drei Ellen Höhe und zwei Ellen Länge und Breite vor, es waren also wohl Stufen an demselben. Daneben werden I Reg 7 48ff. für den Hekal ein goldener Räucheraltar und zehn goldene Leuchter sowie eine Reihe kleinerer Geräthe wie goldene Lichtschnauzen, Messer u. s. w. erwähnt, doch rühren alle diese Verse von späterer Hand, weder kennt Ezechiel noch auch P in seiner ursprünglichen Gestalt den Rauchopferaltar[2]. In Jer 52 19 werden freilich מְנוֹרֹת erwähnt, aber dort liegt eine Interpolation auf Grund von Ex 25 29 vor; in II Reg 25 fehlen diese מְנוֹרֹת[3]. Die im II Chr 4 8 sich findende Notiz von zehn Tischen, fünf zur Rechten und fünf zur Linken sind zwar von Keil u. A. als für das Brodopfer bestimmt angesehen, doch ist das angesichts der Stellen II Chr 13 11 29 18 keineswegs sicher, wahrscheinlicher ist die Annahme, dass sie mit den 10 goldenen Leuchtern in Beziehung stehen[4].

---

[1] In I Reg 6 20 ist ויצף zu ändern in ויעש LXX u. לפני הדביר in v. 21 mit dem Schluss von v. 20 zu verbinden; die dazwischen liegenden Worte sind Einschub; der Schluss von v. 21, nach dem dieser cederne Altartisch mit Gold überzogen war, ist wahrscheinlich, wie alle diese Aussagen, von späterer Hand hinzugefügt; auch der entsprechende Tisch im Tempel Ez's ist ohne derartigen Ueberzug. — Man hat freilich diesen I Reg 6 20 erwähnten Altar für den Rauchopferaltar gehalten (Keil u. A.), aber mit Unrecht: das Opfer der Schaubrote ist ein in alter Zeit sicher bezeugtes, vgl. I Sam 21, nirgends hören wir dagegen in vorexilischer Zeit etwas vom Rauchopferaltar. Demnach kann hier im Tempel Salomos so wenig wie in dem Ezechiels der Tisch bezw. Altar für diese Schaubrote gefehlt haben. Ist endlich I Reg 6 21 ויצפהו זהב späterer Einsatz, handelt es sich also nur um einen hölzernen Altar, so kann schon um desswillen nicht an den Rauchopferaltar gedacht werden. — Uebrigens haben schon Ewald, Gesch., III S. 232 u. A. behauptet, dass im Hekal nur der Schaubrottisch gestanden habe, was Bähr, Der salom. Tempel, S. 178f. und Keil, Tempel Salomos, S. 109f., mit durchaus unzureichenden Gründen bekämpft haben.

[2] Vgl. ZATW. III S. 168ff. Auf Interpolation führt 1) die fehlende Angabe des Künstlers, die man nach der sonstigen Darstellung erwarten sollte, denn an Hûrâm kann nach dem richtigen Text der LXX 7 45 nicht gedacht werden; 2) die Form v. 48—50, denn die fast identischen Worte in v. 48 u. 45 werden in ganz anderem Sinne gebraucht; 3) Man erwartet jetzt nicht mehr Angaben über Geräthe im Hekal, sie sind für Debir 6 23 und für Hekal 6 20 aufgeführt u. s. w.

[3] Auffallend ist freilich der Umstand, dass der Interpolator von 10 Leuchtern redet. Wäre er lediglich von P beeinflusst, so sollte man einen Leuchter wie in der Stiftshütte erwarten; es ist nicht zu sehen, welche Umstände für unsere Interpolation entscheidend waren.

[4] Vgl. Bertheau zu II Chr 4 19.

3. In dem Vorhof stand der grosse broncene von Ḥûrâm-âbi gegossene Altar[1], dessen Beschreibung freilich jetzt in I Reg fehlt, aber einst gewiss vorhanden war, I Reg 8 64, vgl. auch II Reg 16 10ff. setzt eine derartige Angabe voraus, die ein Späterer von der Anschauung aus tilgte, dass ja in der Stiftshütte, deren Geräthe in den Tempel gebracht sein sollen I Reg 8 4, ein Altar vorhanden war, vielleicht wirkte auch die Rücksicht auf den unaustilgbaren Gegensatz mit dem alten Altargesetz Ex 20 24ff. mit. Im II Chr 4 1 hat sich noch die Angabe der Grössenverhältnisse des damals verfertigten Altars erhalten: er soll 10 Ellen hoch und 20 Ellen lang und breit gewesen sein. Da das auch die Maasse des ezechielischen Altars sind, vgl. Ez 43 13ff., so wird man nicht irren, wenn man diesen Altar sich wie den Ezechiel's denkt. Die 20 Ellen Länge und Breite gelten also nur von der ganzen Grundfläche, nicht aber von der Länge und Breite des Altarherdes, der vielmehr nur 12 Ellen Länge und Breite hatte. Die Grundeinfassung des Altars war eine Elle breit, sie enthielt eine wahrscheinlich für die Aufnahme des Opferblutes bestimmte Rinne, der eine andere ebenfalls einen Meter breite an der Herdfläche entsprach. Ueber dieser Grundeinfassung erhob sich der Altar in drei Absätzen, von denen jeder sich um zwei Ellen Breite verjüngte; der unterste Absatz war zwei, die beiden andern je vier Ellen hoch. Wahrscheinlich führten auch auf diesen Altar von Osten her, vgl. Ez 43 17, Stufen empor[2]. — Wie schon oben dargelegt, stand dieser Brandopferaltar offenbar über dem heiligen Felsen, worauf vielleicht noch jetzt eine Eigenthümlichkeit des letzteren hinweist. In den Felsen ist nämlich eine tiefe Rinne eingehauen, welche mittelst eines Abflussloches mit der unter dem Felsen liegenden Höhle, deren Boden und Wände hohl klingen, verbunden ist. Es ist sehr wahrscheinlich, dass durch diese Rinne und Höhle das Opferblut fortgeführt wurde. Das dazu nöthige Wasser bot ja die Tempelquelle, welche von Ez 47 1f. und Jo 4 vorausgesetzt und von Späteren wie Tacitus hist. 5 12 und dem Verfasser des Aristeasbriefes erwähnt wird, vgl. ROBINSON, II 159ff. Es ist schon öfter die Vermuthung ausgesprochen, dass die

[1] Dass hier wahrscheinlich phönicischer, jedenfalls ausserisraelitischer, Einfluss maassgebend war, ist klar, dieser broncene Altar bezeichnet einen Bruch mit der israelitischen Vergangenheit, welche nur einen solchen aus unbehauenen Steinen oder aus Erde kennt.

[2] Vgl. Ueber den Brandopferaltar Ezechiels ZWL. 1883 S. 67ff. 458ff. 505ff. 1884 S. 496ff.

das jetzige Ḥammâm-eš-Šifâ speisende Wasserleitung ein Abfluss dieser Tempelquelle ist[1].

Zum Dienste an diesem Altar gehörten ebenfalls von Ḥûrâm-âbi gegossene Töpfe (הַסִּירוֹת)[2], Schaufeln (הַיָּעִים) und Schalen (הַמִּזְרָקוֹת) I Reg $7_{40\ 45}$. — Zwischen Altar und Halle, und zwar südöstlich vom Tempel, stand das grosse broncene oder eherne Meer, welches 5 Ellen Höhe, 30 (nach LXX 33)[3] Ellen Umfang und 10 Ellen Durchmesser hatte und nicht weniger als 2000 Bat[4] Wasser fasste. Es war eine Handbreit dick und sein Rand wie ein Becherrand, lilienförmig gearbeitet; unterhalb desselben waren zwei Reihen Coloquinten (פְּקָעִים)[5], die sich jedoch nur reliefartig abhoben, denn das

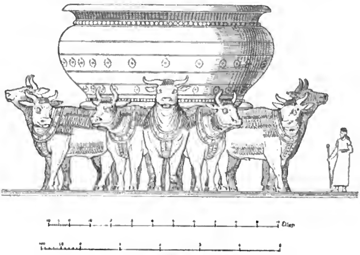


Fig. 4. Ehernes Meer.

broncene Meer wie diese Verzierungen waren aus einem Guss[6]. Dies Meer ruhte auf 12 broncenen Rindern, von denen immer je drei ihre Gesichter nach derselben Richtung wandten, während ihre Hinter-

[1] Vgl. STADE, I S. 334 f.; ROBINSON, Palästina, II S. 139 ff.

[2] I Reg 7_{40} hat הַכִּירוֹת, doch ist nach LXX 7_{45} II Chr $4_{11\ 16}$ II Reg 25_{14} Jer 52_{18} zu lesen הַסִּירוֹת.

[3] Natürlich ist die Zahl als runde nicht aber als mathematisch genaue anzusehen, eine Verkennung, die allerlei Künsteleien zur Folge hatte.

[4] Die Zahl 3000 II Chr 4_{6} beruht offenbar auf einem Textfehler.

[5] Die Bedeutung des Wortes ist zweifelhaft.

[6] Das will doch wohl 7_{24} fin. sagen.

theile zusammenstiessen (Fig. 4). Wie der Verfasser über die Form des gewaltigen Beckens schweigt, so auch über die Höhe der Rinder und über die Art, wie oder woher es mit Wasser gespeist wurde.

Ueber den Zweck dieses broncenen Meeres giebt der Bericht in I Reg 5ff. gar nichts an, nach II Chr 4 6 wäre es bestimmt ge-



F g. 5. Aegyptische Amphora mit Stabgestell.



Fig. 6. Assyrisches Opfergefäss.

wesen für die Priester, die sich zu waschen hatten, ehe sie an den Altar traten. Das kann nicht der ursprüngliche Zweck gewesen sein, denn in diesem Fall hätte man es doch wohl anders gestaltet. Man hat daher vermuthet, dass es symbolische Bedeutung gehabt

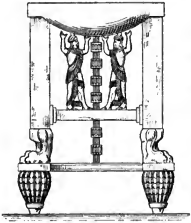


Fig. 7. Assyrischer Opferbeckenträger.



Fig. 8. Altes Cultusgeräth.

hat wie auch die Stiere, welche dasselbe trugen. Denn diese sind schwerlich gewählt, weil der Stier das hauptsächlichste Opferthier war (HbA. S. 969), sondern ihre Wahl hängt mit der Bedeutung zusammen, die der Stier in der semitischen Mythologie hat: er ist das Sinnbild der Gottheit, das Meer selbst vielleicht Sinnbild von

תְּהוֹם[1]. Ausserdem goss Ḥûrâm-âbi 10 broncene Kessel, welche auf

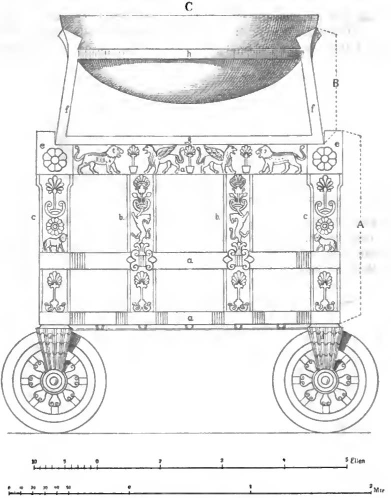


Fig. 9. Fahrbares Wasserbecken.

hohen mit Rädern versehenen Gestellen standen. Die grosse Ver-

[1] Vgl. Kosters in ThT. 1879 S. 455 ff. Er erinnert daran, wie die Späteren dieses broncene Meer entweder umdeuten, so die Chron., vgl. P in Ex 30 18 40 7 30 oder eliminiren wie Ezechiel, dessen Tempelquelle Ez 47 1 2 offenbar dieses broncene Meer verdrängt hat: vgl. I Reg 7 39 מִכֶּתֶף הַבַּיִת הַיְמָנִית und Ez 47 1 ebenso; nach Ez fliesst das Wasser der Tempelquelle קָדִימָה, das

derbtheit des Textes, der uns davon berichtet I Reg 7 27—39 [1], wie auch das völlige Ausserachtlassen der aus dem übrigen Alterthum uns freilich erst in den letzten Jahren genauer bekannt gewordenen ähnlichen Gefässe (Fig. 5, 6, 7, 8) haben zu völlig verkehrten Ansichten geführt, es ist STADE's Verdienst, hier richtigeren Vorstellungen die Wege geebnet zu haben. Nach der von ihm versuchten Reconstruction des Textes bestanden diese fahrbaren Kessel (Fig. 9) aus drei Theilen: 1) aus einem viereckigen drei Ellen hohen und vier Ellen breiten Gestell, das auf Rädern von 1½ Ellen Höhe bewegt wird. Da diese Gestelle offenbar so construirt gewesen sein müssen, dass sie verhältnissmässig leicht zu bewegen waren, so können schon darum die Seitenwände, die drei Ellen hoch und vier Ellen breit waren, nicht massive Metallplatten gewesen sein, die ein zu grosses Gewicht gehabt hätten [2]; aber auch der Text erlaubt das nicht, denn nach ihm bestand das Gestell aus 1) שְׁלַבִּים, d. h. offenbar Sprossen (b), 2) מִסְגְּרוֹת den den Bäumen der Leiter entsprechenden Schlussleisten (a) und 3) den freilich nicht erwähnten Eckpfeilern der Gestelle (c). Da aus dem assyrischen Alterthum uns Beispiele von Hohlguss erhalten sind und ferner II Reg 16 17 berichtet, dass Ahas die Schlussleisten von diesen Gestellen habe abhauen bezw. abschneiden lassen, so ist vielleicht die Vermuthung STADE's berechtigt, dass diese Theile nicht als massiver Guss, sondern als Hohlguss, welcher ein hölzernes Gestell umkleidete, zu

Meer war ebenso קֵדְמָה aufgestellt; es steht מִמּוּל נֶגֶב und das Wasser der Quelle bei Ez strömt מִנֶּגֶב לַמִּזְבֵּחַ; das Meer steht im Südosten vom Vorhof und die Qnelle des Ez läuft von Westen nach Osten mit südlicher Richtung. KOSTERS erinnert an die babylon. Schöpfungslegenden mit ihrem Kampf der Götter, besonders des Marduk gegen Tiâmat, welcher die Ueberwindung des chaotischen Wassers durch die Frühsonne, welche Marduk repräsentirt, zum Ausdruck bringt. Diese von der Gottheit überwundene und von den vier Winden gefangen gehaltene Tiâmat wurde durch das Meer auf den nach vier Himmelsrichtungen gewandten Stieren dargestellt. Es sei auch daran erinnert, dass der Stier das Symbol des Marduk ist. Diese Erklärung hat in der That viel für sich. Leider fehlt nns die Möglichkeit, diese Annahme über die Vermuthung hinauszuheben, wie uns auch die leiseste Andeutung darüber fehlt, wie man dies von auswärts entlehnte Symbol auf dem Boden der Jahvereligion in alter Zeit gedeutet hat.

[1] Vgl. ZATW. III S. 159 ff.

[2] STADE zieht zur Vergleichnng jene Gestelle heran, auf denen die Opferkessel der Assyrer ruhten nnd behauptet nicht mit Unrecht, dass alle derartigen Gestelle nichts als die Umgestaltnng des Leistengestells sind, auf dem die Amphora der Alten ruhte. Ist das richtig, so wird man auch schon aus diesem Grunde nicht an massive Metallplatten als Seitenwände der Gestelle denken können.

denken sind. Die Schlussleisten und Sprossen dieses unteren Gestelles waren zugleich mit Löwen, Rindern und Keruben, d. h. den Symbolen der Gottheit bezw. ihrer Macht geschmückt.

2. Auf diesem Gestell sass ein zweites nach oben sich verengendes Gestell, in dem der Kessel ruhte. Ausdrücklich hebt I Reg 7 31 hervor, dass seine Schlussleisten (g) viereckig und nicht rund waren wie der den Kessel tragende Rahmen (h); das ist begreiflich, wenn diese Schlussleisten eben auf dem viereckigen Gestell sassen[1]. Wahrscheinlich waren auch die die Schlussleisten mit dem Rahmen verbindenden Eckpfeiler (f) viereckig.

3. In diesem letzten Gestelle ruhte der Kessel, der vier Ellen Durchmesser hatte und 40 Bat fasste. Wie das broncene Meer die תהום, so symbolisiren diese zehn Fahrstühle mit den Becken vielleicht die Wolken[2], beide stellen also vielleicht die Quellen der Fruchtbarkeit dar, welche die Gottheit spendet. Nach der Chronik hätten diese 10 Becken freilich lediglich den Zweck gehabt, dass man in ihnen die Opferstücke wasche.

Ueber sonstige Vorrichtungen z. B. zum Schlachten der Opferthiere oder dafür nöthige Geräthe giebt unser Bericht I Reg 5ff. uns keinerlei Nachricht.

---

[1] Von derartigen übereinander sich befindenden Gestellen haben wir Beispiele bei den Assyrern, vgl. die Abbildungen 139 a. c. f. in Weiss, Kostümkunde, S. 246f. (Stade).

[2] Auch diese מכונות sind der späteren Zeit offenbar anstössig gewesen wie das broncene Meer: weder bei Ez noch bei P finden sie sich. Charakteristisch ist diesen Gestellen, dass sie bewegliche Wasserträger sind; ferner, dass auf den Schlussleisten und den Leitersprossen neben den Löwen und Rindern auch Kerube abgebildet waren. Ohne Zweifel hatten diese Bilder meist mythologische Bedeutung: der Löwe war bei den Assyrern und Babyloniern Sinnbild der Sonnengluth des Hochsommers bezw. der Istar-Venus (vgl. P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier, S. 66 486ff.); das Rind Sinnbild der Frühsonne, des Marduk bezw. des Baal; der Kerub das der Wolke. Eine Zusammenstellung dieser מְכוֹנוֹת mit dem Kerubgestell bei Ez c. 1 liegt sehr nahe: Wie diese älteren unter allen heiligen Geräthen mit den Keruben, Rindern und Löwen gezierten Gestelle Träger von Wasserbecken sind, so die Kerubgestalten bei Ez, bei denen Löwen und Rind ja ebenfalls (neben dem Adler) eine Rolle spielen, die Träger des Wolkenthrones; wie diese Gestelle durch vier Räder fortbewegt werden, so auch der Kerubwagen bei Ezechiel, während die nach den vier Himmelsgegenden ausschauenden Kerube bei Ezechiel offenbar eine Nachbildung der nach den vier Himmelsgegenden gewandten Rinder des broncenen Meeres sind. Nach alledem scheint ein Zusammenhang zwischen Ez 1 und I Reg 7 unleugbar: Ez hat in eigenthümlicher Weise diese מְכֹנוֹת und das ים נחשת ersetzt. Die Vermuthung Kosters, dass diese מכנות Symbole der Wolken seien, ist wahrscheinlich, lässt sich aber ebenfalls nicht mit Sicherheit beweisen.

§ 78. Geschichte des Tempels.

Schon oben ist darauf hingewiesen, dass der Tempel keineswegs in der Absicht gegründet ist, die einzig legitime Cultusstätte für Israel zu schaffen, sondern er sollte des Königs Heiligthum sein, ausgestattet mit all dem Glanz, der sich für einen mächtigen Herrscher ziemte. Ausdrücklich berichten uns die Geschichtsquellen, dass unter den Nachfolgern Salomos die Höhen nicht beseitigt wurden, eine Thatsache, die von dem Redactor der Königsbücher, vom deuteronomistischen Standpunkte aus, beurtheilt wird, jedoch in vollem Widerspruch mit andern von ihm gegebenen Nachrichten, besonders der Geschichte des Elias, der bekanntlich die Beseitigung von Jahves Altären im Lande als den Gipfel alles Frevels ansieht und selbst den verfallenen Altar auf dem Karmel wieder aufbaut. Dieselben Zustände, die uns die historischen Bücher berichten, ergeben sich auch aus den Prophetenschriften des südlichen wie nördlichen Reiches. Aus Amos und Hosea sehen wir, dass die Nordisraeliten nach Beeršeba im Süden zogen, dass sie zu Betel und Dan und an andern Stätten Jahve dienten, und dass die Judäer mit ihnen nach Gilgal zogen. Wenden sich diese Propheten gegen diesen Cultus, so geschieht es nicht etwa, weil ihnen diese Cultusstätten illegitim waren, sondern um der falschen Werthschätzung dieses Cultus und der mannigfachen Unsittlichkeit willen, die sich an verschiedene Culte angesetzt hatte. Auch des Jesaja Bestreben ist nicht auf die Abschaffung der Bamot, sondern auf ihre Säuberung von allem abgöttischen Wesen gerichtet, nirgend fordert er ihre Beseitigung zu Gunsten des jerusalemischen Tempels als der einzig legitimen Cultusstätte. Die erste Nachricht über die Beseitigung der Bamot, und zwar durch Hiskia, haben wir II Reg 18 $_{4}$ $_{22}$, aber gegen dieselbe sind nicht unerhebliche Bedenken erhoben, vgl. § 74, 5. Doch wie dem auch sei, jedenfalls ist die That des Hiskia ohne Folgen geblieben. Erst durch die Reform des Josia auf Grund des Deut. wurde der Cultus in Jerusalem centralisirt. Die Factoren, aus denen dieses Ereigniss resultirte, waren verschiedene: 1) die Bedeutung Jerusalems als politischer Mittelpunkt des Reichs und Sitz der geistigen Bildung; 2) die Pracht des jerusalemischen Tempels und seines Cultus, denn hier brachte der König seine Opfer, hier befragte er das heilige Orakel in entscheidungsvollen Augenblicken, hier stand einst, vielleicht auch jetzt noch, die Lade, jenes alte Heiligthum aus der Mosezeit, das dem Tempel eine besondere Bedeutung geben

musste, während die Erinnerung geblieben war, dass die Bamot eigentlich kanaanäischen Ursprungs waren Dt 12 2 30 Num 33 52 Ex 34 12 f.; 3) ein religiöses Interesse, das die Propheten zu Bahnbrechern der Centralisation und hernach zu Bundesgenossen der jerusalemischen Priesterschaft machte: unbestreitbar waren gerade die über das Land zerstreuten Höhen, die sich leicht der prophetischen Controlle entzogen, die Stätten, an denen die verschiedensten Formen der heidnischen Culte am leichtesten Eingang in Israel fanden; sie mit ihrer Fülle von Opfern begünstigten auch die verkehrte Schätzung des Opfers, als ob Israel Jahves um so sicherer sei, je mehr seiner Altäre im Lande und der auf ihnen dargebrachten Opfer wären; sie waren schliesslich auch ein Hinderniss für den sich immer schärfer ausgestaltenden Monotheismus, insofern mit der Vielheit der Heiligthümer auch in gewissem Sinn eine Differenzirung der Gottheit gegeben war vgl. § 74, 1; 4) war gewiss von nicht hoch genug anzuschlagender Bedeutung für die Stellung des Tempels zu Jerusalem die Errettung der Stadt und des Tempels in den Tagen des Sanherib. Damit hatte ja Jesaja seine Verkündigung von der Unüberwindlichkeit Jerusalems motivirt, dass hier Jahve inmitten seines Volkes wohne, in Zion hat er einen Grundstein gelegt, einen kostbaren Grundstein festester Grundlage, wer da glaubt, soll nicht weichen! Was Wunder wenn nun, da Samaria gefallen, da die Bamot im Lande zerstört waren, Jerusalem, die Gottes-Stadt, in ganz besonderem Glanze erstrahlte! Das Deut. ist es, welches die Centralisation des Cultus forderte und wesentlich aus diesem Gesichtspunkt eine Umgestaltung der cultischen Sitte durchzuführen suchte. Freilich was dieses Gesetzbuch erstrebt und was Josias auf Grund desselben zu verwirklichen gesucht hatte, gelang doch erst in der nachexilischen Zeit, denn nach dem Tode Josias standen die Bamot bald wieder in Blüthe, Jahrhunderte alte Sitte liess sich eben nicht durch ein Gesetz, auch wenn es die Macht des Staates hinter sich hatte, so schnell beseitigen. Das Exil war der beste Bundesgenosse für die Bestrebungen des Deut., sowie des Jer und Ez [1]. Der lebendige Zusammenhang mit der vorexilischen Zeit war durch das Exil unterbrochen: die alte Generation war dahingestorben, die neue im Exil gross gewordene stand schon unter dem Einfluss dieser Ideen des Deut., denen Männer wie Jer und Ez Nachdruck verliehen und so verstand sich für sie die Centralisation des Cultus von selbst.

[1] Vgl. Wellhausen a. a. O. S. 17 ff. Ueber die Bedeutung des jerusalemischen Tempels in der alttestamentl. Religion, vgl. Smend, Stkr. 1884, S. 689 ff.

Was das Tempelgebäude selbst angeht, so wissen wir aus den Nachrichten der historischen Bücher, dass die späteren Könige nicht nur öfter das der Reparatur Bedürftige am Tempel ausgebessert, sondern auch Neues hinzugefügt haben. Die vielleicht Josaphat angehende Nachricht II Chr 20 5, wonach der äussere Vorhof erneuert sein soll, ist nach dem vorher über den äusseren Vorhof des salomonischen Tempels Gesagten verdächtig. Zum ersten Mal hören wir aus den Tagen des Joas von einer grösseren Reparatur am Tempel, der in einzelnen Theilen stark baufällig gewesen sein muss II Reg 12 5 ff. Jotham baute das obere Thor, d. h. das im Norden befindliche Thor des inneren Vorhofs II Reg 15 35 (vgl. oben).

Ahas entfernte den Brandopferaltar von seinem ursprünglichen Ort und rückte ihn nach Norden, an seiner Stelle aber errichtete er einen andern nach dem Muster eines in Damaskus gesehenen. Wohl in Folge pekuniärer Bedrängnisse, in die er durch seine Verbindung mit dem Könige von Assur gerathen war, sah er sich veranlasst, die broncenen Schlussleisten von den Fahrstühlen abschlagen zu lassen; auch entfernte er die broncenen Rinder, auf denen das Meer ruhte, das er auf das Steinpflaster des Vorhofs setzen liess II Reg 16 14 ff. Durch ähnliche Verhältnisse wurde Hiskia gezwungen das Goldblech, mit dem er Pfosten und Thüren des Tempels überzogen, abzureissen, um den von dem König von Assur auferlegten Tribut bezahlen zu können II Reg 18 16. Manasse suchte in dem Tempel verschiedene der von Osten eingedrungenen Culte heimisch zu machen: auf dem Dach des Tempels II Reg 23 12 und im Vorhof errichtete er Altäre dem ganzen Heer des Himmels; auch hat er wohl die II Reg 23 7 erwähnten Häuser der Hierodulen und Räume für die Sonnenpferde II Reg 23 11 gebaut. Josias beseitigte alle diese Altäre und Mittel der abgöttischen Culte II Reg 23 5 ff., aber es dauerte nur kurze Zeit, denn unter seinen Nachfolgern fanden sie abermals Eingang Ez 8 5 ff., vgl. II Chr 36 14. Nebukadnezar begnügte sich beim ersten Erscheinen mit der Plünderung des Tempels II Reg 23 13, doch vgl. ZATW. IV, 270 ff.; elf Jahre später gieng derselbe in Flammen auf, nachdem vorher die werthvollen silbernen und goldenen Geräthe entfernt und die aus Bronce gefertigten sammt den Säulen in Stücke geschlagen waren, um sie so besser fortführen zu können II Reg 25 8 ff. Jer 52 12 ff. II Chr 36 18 f. [1]. Diese Eroberung war freilich

[1] Jer 52 12 giebt den zehnten Tag des fünften Mon., II Reg 25 8 dagegen den siebenten als Tag der Zerstörung an; LUCIANUS hat freilich zu II Reg 25 8 ebenso wie der Syr. den neunten Tag. Der Talmud sucht beide Nachrichten zu halten:

nicht die erste: schon Sisak von Aegypten I Reg 14 25 und Joas von Israel II Reg 14 14 plünderten den Tempel, doch scheinen sie sich mit den vorhandenen Tempelschätzen und kostbaren Geräthen begnügt zu haben, die unter Umständen selbst die eigenen Könige des Südreichs nicht unangetastet liessen, vgl. I Reg 15 18 ff.

II. Die Cultstätten nach der Auffassung der exilischen bezw. nachexilischen Theoretiker.

§ 79. Tempel des Ezechiel[1].

Für den Gottesstaat der Zukunft entwirft Ezechiel das Bild eines Tempels, der für uns um desswillen von Bedeutung ist, weil er dabei einerseits ohne Zweifel an den ihm noch bekannten vorexilischen Tempel anknüpft, und insofern das von ihm gezeichnete Bild nicht ohne Bedeutung für die Reconstruction des salomonischen Tempels ist, vgl. § 76, und weil er andrerseits dabei von bestimmten Gedanken geleitet ist, die ihn zu einer Umgestaltung zwingen. Dahin gehört vor allem der das ganze Tempelbild beherrschende Gedanke der Scheidung des Profanen vom Heiligen, um so die von den Propheten so oft beklagte Entweihung des Heiligthums, die Gottes Zorn auf sie hernieder gezogen hatte, unmöglich zu machen.

Ausgehend von der Annahme einer völligen Neugestaltung des gesammten Westjordanlandes in der messianischen Zeit weist er dem Tempel seine Stelle inmitten der Stämme Israels an und zwar so, dass sieben nördlich und fünf südlich von ihm wohnen. Der Tempel selbst bleibt auf dem Zion, aber Burg und Stadt werden von ihm abgerückt nach Süden, zwischen dem Tempel und der neuen Stadt bleibt ein heiliger Schutzbezirk, der ihn auch auf den andern Seiten

am siebenten seien die Chald. in den Tempel eingedrungen und am Abend des neunten hätten sie das Feuer angelegt, welches am zehnten den Tempel zerstörte. Der neunte des Monats Ab wird dann als Gedenktag der Zerstörung des ersten und zweiten Tempels festgesetzt.

[1] Ein Reconstructionsversuch des Tempels des Ezechiel hat ungewöhnliche Schwierigkeiten, theils weil seine Angaben ungenau, theils uns nicht mehr verständlich sind, vgl. z. B. 42 3 ff., letzteres oft namentlich um desswillen, weil der Text des Ezechiel sehr stark verderbt ist. Der S. 51 abgedruckte Grundriss ist Benzingers Archäologie entlehnt und stammt von Stade (Gesch. II 51), der ihn mit einigen Modificationen namentlich in Bezug auf die Zellen des inneren Vorhofs dem Commentar Smend's zum Ezechiel (1880) entnommen hat. Heranzuziehen ist besonders Cornills Textausgabe des Ezechiel, die zum Theil bei den Ausführungen vorausgesetzt ist, vgl. Stade, Gesch. II 45 ff.

umgiebt und den die Zadokiten, die allein berechtigten Priester, bewohnen. Das Rechteck, welches nördlich von diesem Priester- und Tempelland sich befindet und die gleiche Grösse — 25 000 Ellen Länge und 10 000 Ellen Breite — hat, bewohnen die Leviten; das

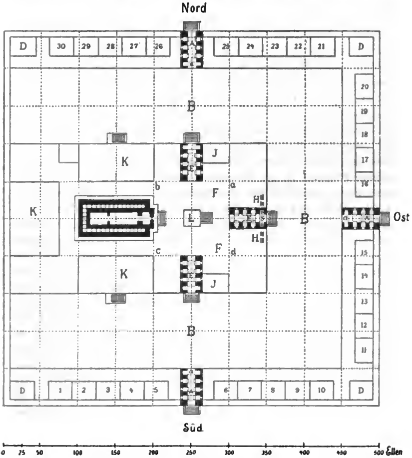


Fig. 10. Grundriss des Ezechielischen Tempels.

Rechteck südlich davon, welches nur halb so breit, hat in seiner Mitte die Stadt Jerusalem und rechts und links liegt das Ackerland der Bürger Jerusalems, doch dürfen die Mauern Jerusalems nicht unmittelbar das Priesterland berühren: die heilige Stadt bildet nur ein Quadrat von 4500 Ellen, so dass also nördlich und südlich

250 Ellen bleiben, bis man von der Grenze des Landes zu den Mauern kommt.

Dasselbe Bestreben der scharfen Scheidung des Heiligen vom Profanen zeigt sich in der bei Ezechiel zuerst uns entgegentretenden Einrichtung von zwei Vorhöfen: der innere Vorhof wird jetzt nur den dort amtirenden Priestern und ihren Dienern, den Leviten, zugänglich, während das Volk völlig ausgeschlossen und auf den äussern Vorhof beschränkt ist, im vollen Bruch mit der vorexilischen Zeit, wo wir einen Josua wie Samuel, welche nicht zum priesterlichen Geschlechte gehören, als aeditui in unmittelbarer Nähe der Lade finden, wo eine Hanna „vor Jahve" betet, und die opfernden Laien das Recht hatten, das Opferthier am Altare zn schlachten u. s. f. Da durch Beseitigung der Burg und der andern königlichen Gebäude der ganze Zion für die Tempelgebäude frei war, so begreift es sich, dass der Umfang dieses Ezechielischen Tempels (Fig. 10) ein bei weitem grösserer ist als der des salomonischen. Das ganze Tempelareal umfasst nämlich 500 Quadratellen, die durch eine Mauer von 6 Ellen Höhe und Dicke eingeschlossen sind, doch ist noch ausserhalb der Mauern ein Schutzbezirk von 50 Ellen Breite, der auch von den Priestern nicht bebaut werden darf. In der Mitte der Nord-, Ost- und Südseite finden sich grosse Thorgebäude (A) von 50 Ellen Tiefe und 25 Ellen Breite, an die sich nach der Innenseite des Vorhofs Vorhallen (a) anschlossen. Innerhalb der Thorgebäude waren auf jeder Seite je drei Nischen (תאים), wohl für die wachthabenden Leviten zur Beaufsichtigung des einströmenden Volks; von diesen Nischen aus und den zwischen ihnen sich findenden Pfeilern (אילים) empfieng der durch das Thorgebäude führende Gang durch schräg einfallende Fenster sein Licht. An der Nord-, Süd- und Ostseite dieses äussern Vorhofs befanden sich dreissig Zellen (לשכות) für das Volk, die wohl als Speiseräume u. s. w., vgl. Esr 10_6 Neh 13_4ff. gedacht sind, während in den vier Ecken kleinere Höfe von 40 Ellen Länge und 30 Ellen Breite abgetrennt waren, in denen sich die Küchen (D) befanden, wo die Leviten das Schlachtopfer des Volks kochten. Der Raum dieses äussern Vorhofs war in einer Breite von 44 Ellen von den Umfassungsmauern an gepflastert. Die Breite dieses äussern Vorhofs (B) bis zu den Mauern des innern Vorhofs (F) betrug 150 Ellen.

In den innern Vorhof führen drei den Thoren des äussern Vorhofs entsprechende Thorgebäude (E); in der Vorhalle des östlichen Thores, als des heiligsten, waren je zwei Tische hüben und drüben

(S) zur Schlachtung der Sünd- nnd Schnldopfer, nördlich und südlich von ihr aber befanden sich je vier Tische (H), um Brand- und Schlachtopfer zu schlachten. An dem Nord- nnd Südthor des innern Vorhofs waren Zellen (I) für die amtirenden Priester, die einen für die, welche den Dienst am Altar, die andern für die, welche ihn im Tempel versahen, angebaut; ebenso befanden sich Zellen (K) an der Süd-, Nord- und Westseite des innern Vorhofs, in denen Sünd- und Schuldopfer aufbewahrt nnd das Hochheilige von den Priestern verzehrt werden musste; an der einen Seite des innern Vorhofs war auch eine Küche, wo speciell das Fleisch dieser Opfer gekocht wurde. Der Raum des innern Vorhofs vor dem eigentlichen Tempelgebäude war ein Quadrat von 100 Ellen, in dessen Mitte der Brandopferaltar (L) stand.

Zum Tempelgebäude stieg man auf zehn Stufen empor. Die Vorhalle (האילם), an deren Eingang zwei Säulen standen, war 20 Ellen breit und 12 Ellen lang; der Tempelraum (ההיכל) war 40 Ellen lang und 20 Ellen breit; das Allerheiligste endlich (קדש הקדשים) 20 Ellen lang und 20 Ellen breit. Auf drei Seiten (abgesehen von der Ostseite) ist das Hans von einem Seitenbau umgeben, der je 30 Seitengemächer (הצלעות) in drei Stockwerken barg. Da die Mauern dieses Seitenbaus fünf, der des Tempels sechs Ellen dick, die Gemächer aber vier Ellen breit waren, so ergab sich für das ganze Gebäude eine Breite von 50 Ellen. Die ganze Länge des Gebäudes betrug 100 Ellen, wir haben demnach auch hier dasselbe Verhältniss wie bei den Thorgebäuden, nämlich 2 : 1. Ueber den Bau selbst vgl. § 76, wo auf des Ezechiel Bericht mehrfach Rücksicht genommen ist; eine genauere Darlegung ist theils unmöglich, theils aber auch nnnöthig, weil es sich hier ja um einen Plan handelt, der nie realisirt ist. Nicht um des Einzelnen willen ist Ezechiels Bild für uns von Bedeutung, sondern um der treibenden Gedanken willen, die hier hervortreten und oben kurz angedeutet sind.

§ 80. Die Stiftshütte [1].

Dieselben treibenden Gedanken wie bei Ezechiel, nämlich die scharfe Scheidung des Heiligen vom Profanen, zeigt sich anch hier.

[1] Vgl. Josephus ant. 3 $_{6-8}$. Philo de vita Mosis, III S. 145 ff. M.; die ältere Literatur siehe in den Beschreibungen der Stiftshütte von Riggenbach u. A. Unter den neueren Arbeiten sind (abgesehen von den Archäologien von Jahn, III 226 ff.; de Wette-Raebiger, S. 268 ff.; Ewald[3], S. 163 ff. 367 ff. 387 ff.

Nach Ex 25—27 u. 30, vgl. 36 37 40, soll Mose auf dem Sinai während seines 40tägigen Aufenthaltes die genauen Anordnungen betreffs der „Stiftshütte“ [1] erhalten haben. Der bei P gebräuchlichste Name für dieselbe ist אֹהֶל מוֹעֵד Ex 27 $_{21}$ 28 $_{43}$ 29 $_{4\ 10\ 11\ 30\ 32\ 42\ 44}$ u. s. w., das meist mit Unrecht „Versammlungszelt“ wiedergegeben wird [2], vielmehr ist es nach Ex 29 $_{42}$ f. Num 17 $_{19}$ die Stätte, wo Jahve sich bei Mose und Israel einstellt und von der Kapporet her zwischen den Kerubim mit ihm redet alles, was er ihm an die Kinder Israel befehlen wird. Ein andrer Name ist מִשְׁכַּן הָעֵדֻת Ex 38 $_{21}$ Num 1 $_{50\ 53}$ 10 $_{11}$ oder אֹהֶל הָעֵדֻת Num 9 $_{15}$ 17 $_{22}$ f. 18 $_{2}$, LXX σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου, Vulg. tabernaculum testimonii oder foederis, weil hier הָעֵדֻת, d. h. das Zweitafelgesetz, vgl. Ex 31 $_{18}$ 34 $_{29}$, in der Lade aufbewahrt wurde. Als Ort der Wohnung Jahves in Israels Mitte Ex 29 $_{45}$ f. Num 5 $_{3}$ heisst das Zelt auch wohl Gottes מִקְדָּשׁ Ex 25 $_{8}$ oder מִשְׁכַּן יהוה Lev 15 $_{31}$ 17 $_{4}$ Num 16 $_{9}$ 17 $_{28}$ 19 $_{13}$ 31 $_{30\ 47}$ Jos 22 $_{19}$, wenngleich משכן י׳ auch im engeren Sinn der eigentliche Wohnraum im Gegensatz zu dem אהל ist, vgl. Ex 26 $_{1\ 6}$ f. 35 $_{11}$ 36 $_{13}$ f. 39 $_{33}$ 40 $_{19}$ Num 3 $_{25}$, vgl. auch Ex 39 $_{32}$ 40 $_{2\ 6\ 29}$.

1. Der Vorhof (חָצֵר) war ein Rechteck von 100 Ellen Länge und 50 Ellen Breite, das durch Umhänge (קְלָעִים) von gezwirntem weissen Byssus (שֵׁשׁ מָשְׁזָר) begrenzt war. Dieselben waren in einer

---

420 ff.; Saalschütz, Archäologie der Hebr., II 318 ff.; Keil[2], S. 82 ff.; Scholz, I § 23 ff.; Haneberg[2], S. 161 ff.; Schegg, S. 406 ff.), zu vergleichen: Bähr, Symbolik des mos. Cultus, 2. Aufl., I S. 97 ff.; F. Friedrich, Symbolik der mos. Stiftshütte, Leipz. 1841; W. Neumann, die Stiftshütte, Gotha 1861; Ch. J. Riggenbach, die mos. Stiftshütte, Basel 1887; Winer, R.W. II S. 529; Diestel, B.L. V S. 405 ff.; Leyrer, RE. XV S. 92 ff.; Riggenbach, RE.[2] XIV 712 ff.; Kurtz, StKr. 1844, 315 ff.; Kamphausen, StKr. 1858, S. 97 ff., 1859, S. 110 ff.; Fries, StKr. 1859, S. 103 ff.; Riggenbach, StKr. 1863 361 ff.; Engelhardt ZlTh. 1868 S. 409 ff.; Riehm, HbA. S. 1553 ff. und Darmstädter Theol. Litteraturblatt, 1864 Nr. 21; Welte in Freiburger Kirchenlexicon u. Tüb. theol. Quartalschr. 1855; Graf, De Templo Silonensi 1855, Die gesch. Bücher des Alten Testam. S. 55 ff.; Kuenen Godsdienst van Jsr., II S. 75 f.; Wellhausen, Prolegomena[3], S. 40 ff. — Popper, Der bibl. Bericht über die Stiftshütte, 1862.

[1] „Stift“ wurde zu Luthers Zeit von Gebäuden oder Sachen, die zu kirchlichen, besonders gottesdienstlichen oder klösterlichen Zwecken unwiderruflich bestimmt waren — denn „stiften“ ist zu dauerndem Bestand einrichten oder bestimmen — gebraucht, daher verwendet Luther den Ausdruck „Stiftshütte“, um das Zelt als einen von Gott gestifteten „gewissen Ort oder Stätte, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen u. Gottes Wort hören sollte“, zu bezeichnen, vgl. HbA. S. 1553.

[2] Vgl. Ewald, Alterth.[3] S. 168; Bähr[2], I S. 136 f.

Höhe von fünf Ellen an 60[1] Säulen (עַמּוּדִים) aus Akazienholz[2] befestigt, deren Füsse aus Bronce und deren Kapitäle versilbert waren; sie standen in Entfernung von fünf Ellen von einander. Die Umhänge waren oben an den Säulen vermittelst silberner Nägel (וָוִים) und Ringe[3] (חֲשֻׁקִים) befestigt, nach unten aber durch eherne Zeltpflöcke (יְתֵדוֹת) und durch Stricke (מֵיתָרִים) straff angezogen. Auf der Ostseite, wo sich der Eingang befand, war für denselben eine Oeffnung von 20 Ellen gelassen, so dass auf jeder Seite nur 15 Ellen Umhänge an je drei Säulen sich befanden. Der Eingang selbst war durch einen 20 Ellen langen Vorhang (מָסָךְ) von violettem und rothem Purpur, Karmesin und gezwirntem Byssus in Buntwirkerarbeit (מַעֲשֵׂה רֹקֵם)[4], der an vier Säulen hieng, verschlossen. — Offenbar nahm die Gotteswohnung selbst nicht die Mitte dieses Vorhofs ein, son-

---

[1] Lund, Bähr[1], Winer, Kuenen u. a. haben die Ansicht vertreten, dass in Wahrheit nur 56 Säulen vorhanden waren, insofern jedesmal die zwei Ecksäulen doppelt gezählt seien. Mit Recht ist das als dem Text weniger entsprechend verworfen, in diesem Fall müssten auch die Entfernungen der Säulen von einander auf der hinteren Breitseite anders als auf den Langseiten und auf der Ostseite anders als auf der Westseite gewesen sein. Vielmehr ist beim Zählen der Säulen der verschiedenen Seiten offenbar jedes Mal die letzte der Reihen nicht mitgezählt, sondern als erste der daran anstossenden Seite betrachtet (Riggenbach, Friedrich, Kamphausen, Fries, Keil, Neumann, Dillmann, Riehm u. A.).

[2] Nicht zu verwechseln mit unserer Akazie (Rohinia pseudacacia), sondern gemeint ist acacia vera, die spina aegyptiaca der Alten, der ägyptische Schotendorn mit doppeltgefiederten Blättern, gelben wohlriechenden Blüthen und einer grossen schwärzlichen Schote als Frucht; der Stamm hat röthl. Rinde und ist mit paarweise stehenden, 3—4 cm langen, weissen Dornen besetzt. Auf der Sinaihalbinsel ist es der einzige Baum, aus dem Bretter geschnitten werden können.

[3] חֲשׁוּקִים versteht man meist von „Bindestäben", d. i. Querstangen, die von einer Sänle zur andern reichten nnd an denen die Vorhänge hefestigt waren (Bähr, Knob, Keil, Riggenbach, Riehm u. A.), aher der Ansdruck מְחֻשָּׁקִים כֶּסֶף Ex 27 17 38 17 kann unmöglich heissen: „mit silhernen Querstangen verhunden". Da der Vorhang an den Säulen ohne Querstangen vermittelst der Nägel aufgehängt war, Ex 26 32 (36 36), nach Ex 38 17 19 die חשוקים anch offenbar als etwas an den Säulen befindliches zu hetrachten sind, so wird man richtiger mit Ewald, Alterth. S. 428, Dillmann, Kautzsch n. A. an Ringe bezw. Bänder zu denken hahen, so dass חִשֵּׁק also „mit Ringen bezw. Bändern versehen" bedeutet Targ. übers. חשקים durch כִּיבּוּשׁ „Zusammenschnürung, Kranz" LXX ψαλίδες, was Hesych. durch ἀψῖδες τῶν στύλων erklärt.

[4] Bnntwirkerei unterscheidet sich von der Kunstwirkerei dadurch, dass jene gewürfelte oder gestreifte Gewehe aus Byssus, hlauem und rothem Purpur und Karmesin, aher ohne Goldfäden u. Figuren, die diese einwebte, schuf.

dern sie lag mehr nach Westen hin und zwar, wie Philo richtig vermuthet, so, dass die Hinterseite und die beiden Langseiten des Umhangs gleich weit, d. h. je 20 Ellen von der Gotteswohnung entfernt waren, dann blieb vor dem Zelte ein 50 Ellen langer und 50 Ellen breiter freier Raum. Da hier östlich vor dem Zelte der Brandopferaltar sich befand und ein grosser Theil des Cultus sich vollzog, während der Raum hinter der Stiftshütte ohne Bedeutung war, so kann über die Richtigkeit dieser Ansicht kein Zweifel obwalten Ex 27 9 ff. (38 9 ff.).

2. Die Wohnung (הַמִּשְׁכָּן) war ein längliches Viereck von 30 Ellen Länge, 10 Ellen Breite und 10 Elleu Höhe. Das Holzgerüst bilden 48 Bohlen (קְרָשִׁים) von Akazienholz, jede 10 Ellen lang und 1½ Ellen breit; über ihre Dicke findet sich keine Angabe[1]: für die Süd- und Nordseite je 20, für die Westseite 6, sammt den beiden Eckbrettern. Unterhalb jedes Brettes waren zwei, wohl durch Leisten miteinander verbundene[2], Zapfen (יָדוֹת), die in silberne Untersätze (אֲדָנִים), jeder

[1] Die bintere Wand soll durch sechs Bohlen sammt den beiden Eckboblen gebildet werden, so dass unter der Voraussetzung, dass diese Eckboblen genau den andern 6 an Breite entsprecben, vgl. Ex 26 16 17, sich 12 Ellen Breite für die Hinterwand ergeben würden. Da nun die Wobnung im Licbte gemessen zehn Ellen breit sein soll, so sind zwei Ellen überschüssig, welche auf die Dicke der angrenzenden Bohlen der Langseite gerechnet werden müssten. Daraus ergäbe sich also eine Elle Dicke für die Bohlen. (Nach älteren so Bähr, Ewald, Kamphausen, Fries, Neumann, Riggenbach, Diestel, Riehm u. A.). Wäre eine directe Angabe dieser Dicke vorhanden, müssten wir uns wohl oder übel in die Anscbauung des Verf. zu finden suchen; da dies nicht der Fall ist, wird man die Ricbtigkeit der Voraussetzungen dieser Recbnung ernstlich zu prüfen baben, da für ein transportables Zelt eine derartige Dicke der Boblen, die eher Klötze wären, unnöthig, ja zweckwidrig wäre. In der Tbat folgt ja aucb die Voraussetzung, dass nämlich die Eckboblen den andern genau entsprechen, keineswegs mit völliger Sicherheit aus Ex 26 16 f., vielmehr die Thatsache, dass diese Eckbohlen in besonderer Weise Ex 26 24 beschrieben werden, weist darauf hin, dass sie eigenthümlicb gestaltet waren und daber auch wohl eigene Maasse in Bezug auf die Breite batten. Knob. erinnert aucb mit Recht an Ez 27 6, wo das hier sicb findende קרש vom Getäfel gebraucbt wird, was darauf führt, dass קרש gewöhnlich eine derartige Dicke nicht gehabt haben kann. Josephus nahm vier Finger dicke, Keil 1/8 Elle dicke Bretter an, doch ist, wie gesagt, jede Vermuthung unnütz, da uns alles Material zur Entscheidung der Frage fehlt. — Ob ihrer Breite nach die Bretter aus zwei zusammengefügt waren (Keil, Riehm u. A.), oder ob sie aus einem Stück waren (Dillmann u. A.), wird ebenfalls nicht gesagt. Es ist immerbin möglich, dass sie aus zwei Stücken bestanden, so würde sicb am ebesten versteben lassen, dass die Zapfen der Bohlen durch Leisten verbunden waren, vgl. Riehm, HbA. S. 1557.

[2] מְשֻׁלָּבֹת vgl. שְׁלַבִּים Eckleisten I Reg 7 28 f.; die von andern ver-

ein Talent an Gewicht (38 27), eingefügt wurden. Wie der Verfasser sich die Construction der Eckhohlen dachte, ist nicht klar[1]: wahrscheinlich sollten sie so eingerichtet sein, dass sie zugleich als Bestandtheil der Hinterseite wie der Langseiten dienen konnten. Zusammengehalten wurden diese Bohlen durch goldene Ringe (טַבָּעוֹת), die ohen, in der Mitte und unten angehracht waren — an der Aussenwand[2] jeder Bohle wahrscheinlich drei. Durch die in der Mitte hefindlichen Ringe wurde eine der ganzen Länge jeder Bohlenwand entsprechende vergoldete Akazienstange gesteckt, während die durch die oheren und unteren Ringe gesteckten Stangen (בְּרִיחִים) aus zwei Theilen bestanden, denn für jede Seite sind fünf derartige Riegel hestimmt Ex 26 15 ff. Ueber diesem Holzgerüst befand sich die kostbare Teppichdecke. Sie war aus 10 Teppichen (יְרִיעוֹת) von je 28 Ellen Länge und vier Ellen Breite zusammengesetzt; je fünf dieser Teppiche waren an ihren Langseiten miteinander verhunden, so dass man also zwei grosse Theile von je 28 Ellen Länge und 20 Ellen Breite hatte. An einem der Säume jedes dieser Teppiche waren 50 Schleifen (לֻלָאוֹת) von violettem Purpur angehracht, so jedoch, dass dieselben einander genau entsprachen. Durch diese Schleifen steckte man 50 goldene Haken (קְרָסִים), so dass auf diese Weise aus den heiden eine Decke wurde, die so über das Gerüst gelegt wurde, dass die Verbindung heider Decken über dem Vorhang, der das Heilige vom Allerheiligsten schied, sich befand[3]. Die Decken

---

tretene Erklärung: „angepasst einer dem andern", d. i. „genau entsprechend" ist schwerlich zulässig.

[1] Wahrscheinlich ist der MT. in Ex 26 24 nicht ganz in Ordnung: statt תַּמִּים ist doch wohl תְאֻמִים zu lesen, vgl. LXX, was aber dieses תאמים hier bedeuten soll, ist sehr zweifelhaft, vgl. Riggenbach, S. 23 ff.; Keil[2] S. 85 f.; Riehm, HbA. S. 1557 f., Dillmann zu Ex 25 24.

[2] Irrig denkt Ewald an die innere Seite, was zwar der Text nicht direct verbietet, was aber doch sehr unwahrscheinlich ist. Ebensowenig wahrscheinlich ist die Annahme Riggenbach's nach dem Vorgang älterer, dass der mittlere Riegel durch die Mitte der Bohlen gegangen sei: בתוך הקרשים Ex 26 28 heisst nicht „durch", sondern „in der Mitte der Bohlen", d. i. von oben und unten gleich weit entfernt, Dt 3 16 Ez 15 4.

[3] Baumgarten, Kurtz, Keil, Neumann, Bähr[2], I 162 ff. u. A. behaupten, dass die Decke an der Innenwand des Zeltes herabgehängt habe, aber dann wären ja die Bretter mit ihrem goldenen Ueberzug fast ganz bedeckt gewesen, man begriffe nicht, wozu denn überhaupt diese Bretter einen solchen Ueberzug empfangen hätten. Da zudem nichts davon gesagt wird, woran die Decke im Innern aufzuhängen war, v. 12 f. auch davon die Rede ist, dass die Zeltdecke über diese Wohnungsdecke hinausragt, so kann wohl darüber kein Zweifel sein,

waren Kunstwirkerarbeit (מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב) aus gezwirntem Byssus (שֵׁשׁ), violettem (תְּכֵלֶת) und rothem (אַרְגָּמָן) Purpur und Karmesin (תּוֹלַעַת שָׁנִי) mit eingewebten Keruben Ex 26 1 ff. Ueber dieser innersten Zeltdecke, die mit dem Holzgerüst „die Wohnung" (הַמִּשְׁכָּן) ausmacht, vgl. 26 1 6 f. 35 11, befand sich eine aus Ziegenhaaren verfertigte Decke, welche das Zeltdach bildete, auch wohl selbst „das Zelt" genannt Ex 26 7 11 ff. Sie bestand aus elf 30 Ellen langen und vier Ellen breiten Decken (יְרִיעֹת עִזִּים), von denen fünf und sechs eine besondere Abtheilung bildeten, doch war die sechste um- oder überzuschlagen, so dass sie nur noch eine Breite von zwei Ellen einnahm, vielleicht sollte dadurch, wie schon Jos. ant. 3 6 4 vermuthet, Giebel und Portal dargestellt werden; wahrscheinlicher ist der Umschlag als eine Art breiten Saumes zu denken, durch den die Decke vor dem Einreissen geschützt wurde, der aber auch zugleich verhüten sollte, dass der Wind sie allzuleicht aufhob (Riehm). An dem äussersten Rand jeder dieser beiden Deckenabtheilungen befanden sich je 50 Schleifen, durch welche kupferne Haken gesteckt wurden, um so diese beiden Decken zu einer zu verbinden. Da diese zwei Decken zusammen 44 oder vielmehr 42 Ellen lang waren, die erste dagegen nur 40 Ellen, so waren zwei Ellen überschüssig, um welche diese zweite Decke über die erste von der Westseite hinausreichen sollte. Diese Zeltdecke war auch um zwei Ellen breiter als die Wohnungsdecke, so dass also an jeder Langseite jene um eine Elle diese überragte Ex 26 7 ff. Dass die beiden Theile dieser Zeltdecke, wie die der Wohnungsdecke, über dem Vorhang, der das Allerheiligste vom Heiligen schied, zusammentrafen, wird weder gesagt, noch kann es vorausgesetzt werden [1]. Ebensowenig ist es wahrscheinlich, dass diese Zeltdecke ganz weiss war (Bähr), vielmehr war sie wohl, wie die meisten, schwarz oder vielleicht schwarz und weiss gestreift. Nach Ex 35 18 38 20 31 hätten wir zugleich anzunehmen, dass diese Zeltdecke durch Pflöcke und Seile ausgespannt und befestigt war, und zwar am wahrscheinlichsten so, dass sie nicht senkrecht, sondern schräg von der Wand ab, wie es beim Zelte üblich ist, zum Boden lief. Ueber dieser Ziegenhaardecke befand sich eine Ueberdecke aus rothgefärbten Widderfellen (מִכְסֵה עֹרֹת אֵלִים) und darüber endlich eine andere von Seekuhfellen (מִכְסֵה עֹרֹת תְּחָשִׁים) [2] Ex 26 14.

dass die Decke auswendig über das Gerüst gehängt werden sollte (Ewald, Friedrich, Kamphausen, Riggenbach, Leyrer, Dillmann, Riehm u. A.).

[1] Bähr^2 I 117 ff. nimmt das irrig an, kommt aber desshalb zu keiner richtigen Vorstellung.

[2] Ueber die Grösse dieser Decken sagt der Text nichts. Aus מִלְמַעְלָה

Die Wohnung wurde durch einen aus denselben Stoffen und in derselben Art angefertigten Vorhang (פָּרֹכֶת Ex 26 31 oder פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ[1] Ex 35 12 39 34 40 21 Num 4 5) .in zwei Theile getheilt. Er soll 20 Ellen vom Eingang an vier, auf silbernen Füssen stehenden, mit Gold überzogenen Akaziensäulen mit goldenen Nägeln aufgehängt werden, so dass also oberhalb dieses Teppichs sich jene goldenen Haken befanden, welche die beiden Theile des innern Teppichs zusammenhielten. Der vordere 20 Ellen lange, 10 Ellen breite und 10 Ellen hohe Raum hiess הַקֹּדֶשׁ Ex 26 33, sein Eingang im Osten war durch einen aus gleichen Stoffen, aber ohne Kerubsbilder gewebten Vorhang (מָסָךְ) gebildet, der an fünf vergoldeten Akazienholzsäulen, die auf ehernen Füssen standen, mit goldenen Nägeln aufgehängt war.

Der hinter diesem „Heiligen“ nach Westen liegende Raum von 10 Ellen Höhe, Breite und Länge hiess das „Allerheiligste“ (קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים) Ex 26 33. Er durfte nur einmal im Jahr vom Hohenpriester betreten werden, während in das Heilige nur die Priester Zutritt hatten.

Ex 40 19 Num 4 25 haben RIEHM u. A. geschlossen, dass dieselben nicht ganz so gross waren, wie die Ziegenhaardecke, sondern nur eine Dachhedeckung bildeten, vgl. HbA. S. 1560. Der Ausdruck מִכְסֶה lässt sich jedenfalls für diese Behauptung nicht verwenden, er kommt freilich Gen 8 13 vom Dach der Arche Noahs vor, findet sich aber, seiner Bedeutung entsprechend, auch von Decken, mit denen etwas bedeckt, bezw. in die etwas eingewickelt wird, vgl. Num 4 8 10ff. Freilich wird der Ausdruck immer nur von den aus Leder und Haut bestehenden Decken in P gebraucht, Ex 35 11 36 19 39 34 40 19 Num 3 25 4 6ff. 25. — Was unter תחשׁ zu verstehen ist, ist zweifelhaft. Unrichtig denken die alten Uebers. an eine Farbe; auch im Talmud findet sich darüber keine einheitl. Ueberlieferung. RASCHI und nach ihm LUTHER dachten wohl durch Klangähnlichkeit verführt, vgl. taxus u. dahs, an den Dachs, BAUER, DE WETTE u. A. an den Seehund, der bis jetzt aber im arab. Meerbusen noch nicht nachgewiesen ist. Da im Arab. tuḥas u. duchas den Delphin bezeichnet, so wird man nur an eine Art des Delphins oder ein damit verwandtes und mit diesem Namen bezeichnetes Thier denken können. Wahrscheinlich ist die Seekuh, auch Dujong genannt (Halicore cetacea), gemeint. Sie findet sich im rothen Meer und ihre Haut wird gern zu Sandalen, auch Schilden benutzt, vgl. HbA. S. 1603ff., DILLMANN zu Ex 25 5.

[1] Eine Intensivbildung wie כַּפֹּרֶת; am wahrscheinlichsten ist es „Trennung, Scheidung“, vgl. Ex 26 33, wenngleich nur arab. faraḳa trennen ist. LXX hat freilich einfach καταπέτασμα Vulg. velum, sie hat ebenso wenig wie die Pesch. und Targ. Jon. (פַּרְגּוֹדָא vgl. DE LAGARDE, gesammelte Abhandlungen S. 209f.) an eine derartige Ableitung gedacht. DILLMANN erinnert daran, dass syr. feraka eine Art Hütte oder Zelt ist, vgl. W. R. SMITH, Journal of Philol. XIII 283, HALÉVY, Mél. 187.

§ 81. Die Ausstattung der Stiftshütte.

I. Im Allerheiligsten befand sich

Die Zeugnisslade (אֲרוֹן הָעֵדֻת). Sie war ein Kasten aus Akazienholz von 2½ Ellen Länge, 1½ Ellen Breite und 1½ Ellen Höhe, aussen und innen mit reinem Golde überzogen, und mit einem wahrscheinlich in der Mitte[1] rings um die Lade gehenden goldenen Kranz bezw. Leiste (זֵר). Vier goldene Ringe (טַבָּעוֹת), und zwar je zwei an der einen und je zwei an der andern Seite, sollen an der Lade angebracht werden, durch welche die langen aus Akazienholz verfertigten und mit Gold überzogenen Tragstangen (בַּדִּים) gesteckt waren, die nie daraus entfernt werden sollten[2].

Auf der Lade war eine Deckplatte (כַּפֹּרֶת)[3] von gediegenem Gold, 2½ Ellen lang und 1½ Ellen breit. Oberhalb derselben an ihren beiden Enden und untrennbar mit ihr verbunden befanden sich zwei Kerube aus getriebenem (מִקְשָׁה) Golde. Mit ihren nach aufwärts ausgebreiteten Flügeln bedeckten sie die Deckplatte, während

---

[1] זֵר war wohl zweifellos eine kranzartige Verzierung, die sich ausser der Bundeslade noch beim Schaubrottisch Ex 25_{24}f. 37_{11}f. und beim Räucheraltar Ex 30_{3}f. 37_{26}f. findet. Luther u. A. denken an einen oben um die Lade gehenden Rand, wahrscheinlich wird er sich in der Mitte befunden haben. Da nach 27_{5} der Karkob in der Mitte um den Brandopferaltar lief, wird man sich auch wohl ähnlich diesen זֵר zu denken haben, vgl. Bähr[2], I 448.

[2] Num 4_{6}, wo wohl eine andere Vorstellung vorliegt als Ex 25_{15}, ist von anderer Hand als Ex 25, d. h. nicht von P[2], vgl. Num 4_{11} und Wellhausen, JdTh. XXII 448ff. Es ist nicht gesagt, ob diese Ringe an den Lang- oder Breitseiten sich befanden; wahrscheinlich ist mit Jos. ant. $3_{6\,5}$ jenes anzunehmen, vgl. I Reg 8_{7}, wo davon die Rede ist, dass die Kerube die Lade und ihre Stangen überdeckten.

[3] LXX geben כפרת, das sich nur in P u. I Chr 28 findet, fast immer durch ἱλαστήριον wieder, nur Ex 25_{17} u. 37_{6} haben sie ἱλαστήριον ἐπίθεμα; Vulg. propitiatorium vgl. Pesch., „Gnadenstuhl, Sühndeckel, Sühngeräth" von den meisten übersetzt, entsprechend der gewöhnl. Bedeutung von כִּפֶּר. Da jedoch Ex 25_{21}f. von einer derartigen Bestimmung gar nichts gesagt ist, auch gewöhnlich die Sühne am Altare vollzogen wird, und nur in Lev $16_{2\,16}$ff. in einem in der vorliegenden Form wahrscheinlich späteren Gesetz davon die Rede ist, vgl. Versöhnnngstag, so wird man von dieser Bedeutung absehen müssen. Ebensowenig wird man aber כפרת geradezu als „Deckel" bezeichnen können (so nach Saad. Raschi, Kimchi., Ges., Knob., Hitz., Hofm. n. A.), denn sie wird als etwas von der Lade trennbares, vgl. Ex 26_{34} 30_{6} 31_{7} 35_{12} u. s. w., und als überaus wichtiges Stück, vgl. Ex 30_{6} Num 7_{89}, angesehen, das מלמעלה auf die Lade gethan werden sollte, Ex 25_{21} 40_{20}, was von einem Deckel nicht besonders gesagt zu werden brauchte. Man wird daher כפרת richtiger mit Dillmann u. A. als eine Art Schutzdach anzusehen haben.

ihre Gesichter gegeneinander und zugleich gegen die Deckplatte hin gerichtet waren. Sonst sagt der Text über Grösse und Gestalt der Kerubsbilder nichts aus, nur das ist klar, dass die Abweichung dieser Kerube von denen des salomonischen Tempels bedingt ist durch den Zweck der Stiftshütte, nämlich ein tragbares Heiligthum zu sein. Hier auf der Deckplatte unter den Kerubim, den Sinnbildern der Gegenwart Gottes, stellt sich Jahve ein und von hier aus will er durch Mose reden und ihm offenbaren, was er den Kindern Israel gebieten wird. Von dieser Bedeutung der Lade aus erklärt sich der Name „Schemel seiner Füsse“ (הֲדֹם רַגְלֵי אֱלֹהִים) I Chr 28 2 Thr 2 1 Ps 99 5 132 7, während der andere bei P sich findende Name: „Lade des Zeugnisses“ (אֲרוֹן הָעֵדֻת) Ex 25 22 26 33 f. 30 6 26 u. s. f. daher rührt, dass Jahves Zeugniss bezw. Bezeugung an Israel (הָעֵדֻת) in diese Lade gelegt ist; diese Bezeugung selbst ist aber nichts als das Zweitafelgesetz, vgl. 31 18 34 24, welches die Grundlage des zwischen Jahve und Israel bestehenden Bundes ist, daher auch Bundeslade (ארון הברית bezw. ארון ברית י׳ seit der Zeit des Jeremja und Deut.) genannt Num 10 33 14 44 Dt 10 8 31 9 25 f. Jos 3 3 6 8 11 17 u. s. f. Als Stätte der Offenbarung des unnahbaren Gottes war diese Lade ein Gegenstand besonderer religiöser Scheu: beim Aufbruch sollte sie von den Priestern in den Vorhang des Allerheiligsten und in zwei andere Decken eingehüllt werden, ehe die Leviten vom Geschlecht Ḳehat sie tragen durften Num 4 4 ff. und auch der Hohepriester sollte am grossen Versöhnungstage die Kapporet erst in Rauch einhüllen, ehe er ihr nahte Lev 16 12 f. Vgl. Ex 25 10—21 37 1—9.

II. Im Heiligen befanden sich

1) der Schaubrottisch (הַשֻּׁלְחָן Ex 25 23 37 10 auch שֻׁלְחַן הַפָּנִים Num 4 7, weil לִפְנֵי י׳ stehend, oder הַשֻּׁלְחָן הַטָּהוֹר Lev 24 6 oder שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת II Chr 29 18), zur Aufnahme der Schaubrote (לֶחֶם פָּנִים weil לִפְנֵי י׳ liegend, vgl. Ex 25 30 40 23 oder לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת I Chr 9 32 23 29 Neh 10 34, vgl. II Chr 13 11 und 2 3). Er war von Akazienholz mit Gold überzogen, 2 Ellen lang, 1 Elle breit und 1½ Elle hoch, mit einer goldenen kranzartigen Verzierung (זֵר) ringsum. Dicht an der Schlussleiste (הַמִּסְגֶּרֶת), die ebenfalls mit einem goldenen Kranze umgeben war, sollten vier goldene Ringe angebracht werden und zwar da, wo die Füsse mit der Schlussleiste zusammentreffen und Winkel bilden; durch sie wurden die Stangen zum Tragen des Altartisches gesteckt. — Die zum Tisch gehörenden Gefässe waren von reinem Golde, es werden erwähnt 1) Schüsseln (קְעָרוֹת), die offenbar ziemlich tief und

weit waren [1], vgl. Num 7 13 ff., vielleicht zum Auftragen oder Aufstellen der Brote; 2) Schalen (כַּפּוֹת) Num 7 14 ff., die zum Herbeibringen und Aufstellen des Räucherwerks, das zu den Broten gehörte Lev 24 7, dienten; 3) Krug bezw. Becher (קְשׂוֹת) für den Wein; 4) Opferschalen (מְנַקִּית), zum Spenden des Weines [2] (vgl. Ex 25 29 ff. 37 10 ff. und zu den Schaubroten Lev 24 5 ff.). Nach Ex 26 35 war der Schaubrottisch auf der Nordseite, dem Leuchter gegenüber.

2) Auf der Südseite im Heiligen Ex 26 35 stand der goldene Leuchter (מְנֹרַת הַזָּהָב Ex 25 31 II Chr 13 11) in getriebener Arbeit (מִקְשָׁה) aus reinem Golde, daher kurzweg genannt הַמְּנֹרָה הַטְּהֹרָה Ex 31 8 39 37 Lev 24 4. Gewöhnlich brennt im Orient in den Häusern und Zelten der Vornehmen eine Lampe die ganze Nacht hindurch; vielleicht hat dieser Leuchter zugleich symbolische Bedeutung: Jahve ist ein Gott des Lichts Jes 10 17 Ps 104 2, der nimmer schläft Ps 121 4. Auf einem nicht näher beschriebenen Fussgestell (יָרֵךְ) erhob sich die Hauptröhre, von der an drei übereinanderliegenden Stellen im Bogen bis zur Höhe der Hauptröhre sich erhebende Röhren (קָנֶה) ausgiengen; an der Hauptröhre sollen vier, an jeder der andern Seitenröhren sollen je drei mandelblüthenförmige Blumenkelche, d. h. Knollen mit daraus hervorbrechenden Blüthen, sich befinden, und zwar waren diese an der Hauptröhre so angebracht, dass jede der drei Paare Seitenröhren da auslief, wo Knopf und Blüthe in den Kelchen der Hauptröhre sich befanden; dass es gerade sieben Röhren waren, ist nichts Zufälliges, sondern hängt mit der Bedeutung der Sieben als heiliger Zahl zusammen. Auf den Röhren befanden sich sieben Lampen (נֵרוֹת), die aber zum Zweck der täglichen Reinigung und frischen Einrichtung abzunehmen waren, daher נֵרוֹת הַמַּעֲרָכָה Ex 39 37 genannt. Da offenbar die Lampen Schnäuzchen hatten, aus denen der Docht hervorkam, so wurde der Lichtschein besonders nach einer Seite hingeworfen, sie sollen daher so aufgesetzt werden, dass die Schnänzchen nach Norden gerichtet waren, denn der Leuchter hatte ja die Südseite zur Hinterwand Ex 26 35, so dass also der das Heilige Betretende ihn zur Linken hatte. In Bezug

[1] Vgl. arab. ḳa'ura profundus fuit.

[2] Sam. hat Ex 25 29 die umgekehrte Reihenfolge, wie auch MT. in Ex 37 16 Num 4 7, vgl. Dillmann zu der Stelle; zweifelhaft ist Dillmanns Behauptung, dass אשר יסך בהן Ex 25 29 zu מנקיות und קשות gehöre; repräsentirt Ex 37 16 Num 4 7 den ursprünglicheren Text, so gehört der Relativsatz zu וקשותיו allein. LXX hat an allen 3 Stellen קשה mit σπονδεῖον, מנקית mit κύαθος wiedergegeben; Delitzsch erinnert an assyr. naḳu opfern, vgl. HbA. S. 1390.

auf diesen Leuchter stimmt die Anordnung von P mit dem zerubabelischen Tempel, der ebenfalls nur einen Leuchter hatte. — Als zum Leuchter gehörige Geräthe, die aus reinem Gold gefertigt waren, werden erwähnt: 1) Lichtscheeren, eigentlich Zangen (מַלְקָחַיִם), zum Putzen des Dochtes und 2) Löschnäpfe (מַחְתָּה)[1], nach Dillm., Knob. u. a. Pfannen, worauf die Lichtscheeren lagen, wahrscheinlicher Gefässe, in welche das Abgeputzte des Dochtes geworfen wurde, vgl. Ex 25 31 ff. 37 17 ff.

3) In den secundären[2] Schriften von P wird als Geräth des Heiligen der Räucheraltar מִזְבַּח מִקְטַר קְטֹרֶת Ex 30 1 oder מִזְבַּח קְטֹרֶת Lev 4 7, auch wohl מִזְבַּח הַזָּהָב Ex 39 38 genannt. Er war aus Akazienholz gefertigt, zwei Ellen hoch, je eine Elle breit und lang, seine Platte (גָּג), seine Wände und seine Hörner sollen mit Gold überzogen und ringsum ein goldener Kranz (זֵר) angebracht werden. Unterhalb des Kranzes an den Ecken[3] sollen goldene Ringe für die vergoldeten Tragstangen sich befinden. Auf diesem Altar durfte nichts als das

---

[1] Der Ausdruck kommt Ex 27 3 Num 17 3 f. von Geräthen des Brandopferaltars, Lev 10 1 16 12 Num 16 6 ff. von den Räucherpfannen vor.

[2] Wellhausen, JdTh. XXII 410 ff., Kuenen[2], § 6 Anm. 13 23 u. A. halten mit Recht die Stücke, in denen bei P vom Räucheraltar die Rede ist, für secundäre, die primären kennen nur den Brandopferaltar, der daher המזבח heisst. Schon die Stellung des betr. Gesetzes Ex 30 1 ff. weist auf spätere Einarbeitung; nicht minder 30 10, der von einem Ritus des Hohenpriesters am Versöhnungstage redet, den Lev 16 nicht kennt; dort ist immer nur von המזבח, d. h. dem Brandopferaltar die Rede, was unmöglich wäre, wenn der Verf. den Räucheraltar gekannt hätte. Dillmann sieht sich daher genöthigt, wenigstens 30 10 als späteren Bestandtheil zu streichen. Von Bedeutung ist, dass auch Ez. sich den Tempel der Zukunft ohne Räucheraltar denkt, vgl. Ez 41 21 22 44 16. Freilich redet Ezechiel 41 21 f. von einem Altar im Heiligen, aber dieser ist ihm identisch mit dem Tisch. So wird auch der goldene Altar ursprünglich mit dem goldenen Tisch identisch gewesen sein, nur Missverstand hat aus dem doppelten Namen zwei verschiedene Gegenstände hergeleitet. Demgegenüber verweisen nun Delitzsch, Pentateuch. Studien, S. 113 ff., Dillmann u. A. auf Stellen wie I Chr 28 18 II Chr 26 16 19 vgl. 4 19 I Makk 1 21 4 49 II Makk 2 5, doch ist damit nicht bewiesen, dass Ex 30 1 ff. ein Theil der primären Schichten von P ist, diese Stellen gehören eben einer Zeit an, die unter dem Einfluss von P mit dem grössten Theil seiner Einarbeitungen stand. Das gilt auch von I Reg 7 48, vgl. 6 20 22 8 64 II Reg 16 14 15 vgl. § 77. Selbst wenn aber die vorexilische Zeit einen Räucheraltar gekannt hätte, verlieren obige Gründe doch ihre Bedeutung nicht, der Verf. von Ex 25 ff. vertrat offenbar dieselben Anschauungen in diesem Punkt wie Ezechiel.

[3] Der Ausdruck Ex 30 4 ist abweichend von 25 12 26 für dieselbe Sache und weist auf eine andere Hand. צדים müssen die Seiten und צלעות die Flanken d. i. Ecken dieser Seiten vgl. Trg. Pesch. sein.

Räucherwerk, das Ex 30 34 ff. beschrieben wird [1], dargebracht werden. Nach Ex 30 10 soll der Hohepriester am Versöhnungstag an den Hörnern des Altars sühnen, wovon Lev 16 nichts erwähnt wird. Nach Lev 4 7 18 kommt auch an die Hörner des Altars etwas von dem Blut, das für die Sünde des „gesalbten Priesters“ und der ganzen Gemeinde dargebracht wird.

III. Im Vorhof stand

1) der Altar (הַמִּזְבֵּחַ Ex 27 1 30 18 40 7 32 u. ö. oder מִזְבַּח הָעֹלָה Ex 30 28 31 9 u. s. f. oder מִזְבַּח הַנְּחֹשֶׁת [2] Ex 38 30 39 39), auf dem die Opfer verbrannt wurden. Er war ein viereckiges Gestell aus Akazienholz, drei Ellen hoch, fünf Ellen lang und breit, mit Hörnern an seinen vier Ecken, ganz mit Bronce überzogen. Ein und ein halb Fuss vom Boden hatte der Altar eine Einfassung oder Umgang (כַּרְכֹּב) [3] und nnter demselben ein bis zum Boden reichendes broncenes

---

[1] Nach Ex 30 34—38 bestand das heilige Räncherwerk aus 4 Stoffen: 1) נָטָף LXX στακτή (Vulg.), nach HESYCH. τὸ ἀπὸ σμύρνης γενόμενον; ROSENM. (bibl. Alt. IV 163), GES., THES., KEIL u. A. denken an Storaxgummi; die Rabbinen an βάλσαμον. 2) שְׁחֵלֶת LXX Vulg. Gr. Ven. ὄνυξ (vgl. Sir 24 15 ONK. Pesch.), also die Räncherklane, Seenagel, der Deckel einer in den Seen Indiens und im rothen Meer sich findenden Muschelart. Er soll bei den Jnden die Grundlage des Räncherwerks ausmachen und den Räucherstoffen ihre eigentl. Stärke geben, vgl. OKEN, Naturgesch., V 1 S. 484 f.; nach Forskal descr. anim. p. 143 dient er im Orient noch heute als Arznei- und Räuchermittel. 3) חֶלְבְּנָה LXX Gr. Ven. χαλβάνη Vulg. galbanum, d. i. das Mutterharz. Die Alten kennen das Galbanum als den stark riechenden Saft von ferula galbaniflua (νάρθηξ), der als Arzneimittel vornehmlich diente (Theophr. h. pl. 9 7, Dioscor. 3 87, Plin. 12 56). Das Galbanum wird aber auch als Räuchermittel zur Vertreibnng schädlicher Thiere gebraucht, vgl. KNOB. zu 30 34 nnd OKEN, Naturgesch., III S. 1818. 4) לְבֹנָה זַכָּה reinem Weihranch, einem Harz, das die Hebräer durch Karawanen aus Südarabien erhielten, nnd das am reinsten war, wenn es auf Decken gefallen war. Aus diesen vier Stoffen nnd zwar zu gleichen Theilen, mit etwas Salz vermischt, wurde das heilige Räncherwerk, das nur zum Opfer benntzt werden durfte, nach P bereitet vgl. HbA. S. 1260.

[2] Vgl. oben S. 63 Anm. 2.

[3] Die Bedentung von כרכב ist freilich nicht völlig klar: an sich ist es nichts als Umgebung, Einfassung. KNOB. n. A. stellen es in Parallele zum זֵר beim Tisch, der Lade nnd dem Räucheraltar; wahrscheinlicher denkt man an einen simsartigen Umgaug, weil bei einer Höhe des Altars von drei Ellen der Priester nicht vom Boden aus amtiren kounte (ROSENM., BÄHR, KEIL, RIGGENBACH, DILLMANN n. A.). Freilich haben EWALD u. A. angenommen, dass der Karkob sich oben befand, aber das ist schwerlich möglich, weil dann die Tragstangen des Altars vgl. 27 4 viel zn hoch gewesen wären. Durch die Stellung des Karkob wird auch die des unter ihm angebrachten broncenen Netzes (רֶשֶׁת), das bis zur Hälfte des Altars reichen sollte, bestimmt: am wahrscheinlichsten reichte

Netz- oder Gitterwerk (מִכְבַּר מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת נְחֹשֶׁת), an dem, in der Nähe der Ecken, vier broncene Ringe angebracht waren, durch welche mit Bronce überzogene Tragstangen gesteckt werden sollten. Die nachexilische Praxis im Tempel Zerubabels stimmt mit dieser Vorschrift von P über den Altar nicht überein, sondern mit dem alten Altargesetz Ex 20 24 ff. Als zum Altar gehörige Geräthe werden erwähnt: 1) Töpfe (סִירֹות), um die Asche wegzutragen; 2) Schaufeln oder Krücken (יָעִים) zum Abräumen des Altars; 3) Schalen zum Sprengen des Blutes (מִזְרְקֹות); 4) Gabeln (מִזְלָגֹות); 5) Näpfe (מַחְתֹּות). Diese sämmtlichen Geräthe waren aus Bronce, vgl. Ex 27 1 ff. 38 1 ff.

2) Das broncene Waschbecken (כִּיֹּור), das zum Waschen der Hände und Füsse der Priester bestimmt war. Auch der nachexilische Tempel hatte nur ein derartiges Becken. Es soll, wie sein Gestell, von Bronce sein und zwischen dem Brandopferaltar nnd der Stiftshütte aufgestellt werden. Ueber seine Gestalt wird keine nähere Angabe gemacht. Auch dies Gesetz Ex 30 17—21 gehört wie 38 8 40 30—32 einer secundären Schicht zu. Vgl. Bähr[2], I S. 583 ff.

§ 82. Bedeutung und Symbolik der Stiftshütte.

Ueber die Bedeutung der Stiftshütte lässt der Verfasser uns nicht im Zweifel: sie ist die Wohnstätte Jahves inmitten seines Volkes, vgl. Ex 25 8 29 45 f. Lev 17 4 Num 16 9 u. ö., wo er sich einstellt, um daselbst mit Israel und seinen Vertretern zu reden Ex 25 22 29 42 ff. Als Jahves Wohnstätte ist sie daher auch Stätte seiner Verehrung, vgl. Ex 29 42 Lev 1 3 5. Ihre Bauart ist durch die Zeit, für welche sie bestimmt sein sollte, bedingt: während des nomadenartigen Umherziehens Israels soll sie mitgeführt werden, desshalb kann sie kein festes Gebäude, sondern nur ein Zelt sein, welches entsprechend dem orientalischen Gebrauch in zwei Theile zerfällt: den hintersten Raum des Zeltes, die eigentliche Wohnstätte, zu der kein Fremder Zutritt hatte und dem anderen Raum, gleichsam dem Audienzzimmer, wie es die Stammesfürsten hatten. Das Zelt ist umgeben vom Vorhof mit dem Brandopferaltar, der Stätte, wo angesichts des Volks ein grosser Theil des Cultus sich vollzog. Die Dreizahl dieser Räume entspricht der dreifachen Abstufung der Heiligkeit in Israel, welche die Berechtigung des Zutritts zu Jahve bestimmte: in das Allerheiligste, die eigentliche Stätte der Gegenwart Jahves, kam nur der

es von der Mitte bis zum Boden des Altars, diente dem Karkob zum Träger und erlaubte, dass das an den Grund des Altars gegossene Blut durch dasselbe eindringen konnte, vgl. Bähr[2], I 581, Riggenbach und HbA. S. 49 ff.

Hohepriester, in das Heilige die Priester, in den Vorhof das Volk. Der Bedeutung der einzelnen Räume entspricht ihre Ausstattung: je näher der Stätte der göttlichen Gegenwart, um so kostbarer sind die Stoffe, um so kunstvoller die Arbeit. Im Allerheiligsten war alles von Gold oder doch mit Gold überzogen, nur die Untersätze der Bretter und der Vorhangsäulen von Silber; auch im Heiligen sind die der Verehrung Jahves dienenden Geräthe theils von reinem Gold, theils ihr Ueberzug Gold, dagegen die Untersätze zu den Eingangssäulen, die schon dem Vorhof angehörten, von Bronce; im Vorhof ist meist Bronce verwendet, nur die Köpfe, Ringbänder und Nägel sind von Silber. Aehnliche Abstufung zeigt sich bei den Geweben. Im Allerheiligsten bei der inneren Decke und deren Vorhang haben wir Kunstweberarbeit: Teppiche aus gezwirntem Byssus, violettem und rothem Purpur und Karmesin mit Kerubsbildern, den Sinnbildern der göttlichen Gegenwart; ebenso war es im Heiligen, nur der Vorhang am Eingang, der nach seiner Aussenseite schon dem Vorhof angehört, war Buntwirkerei aus diesen Stoffen ohne Kerubsbilder. Im Vorhof endlich war Buntwirkerei nur am Eingangsvorhang, Jahves Angesicht gegenüber, während die übrigen Decken gewöhnliche Weberarbeit aus weissem Byssus waren. Als Holz wird, abgesehen von den Vorhofssäulen, durchweg Akazienholz vorgeschrieben, weil die Akazie allein zu einem derartigen Baum auf der Sinaihalbinsel erwächst, dass Bretter aus ihm geschnitten werden können. Unter den Zahlen ist bedeutungsvoll vielleicht die Zehnzahl als Abschluss der Grundzahlen, jedenfalls tritt sie auffallend häufig hervor: das Allerheiligste ist 10 Ellen breit, hoch und lang, das Heilige ebenfalls 10 Ellen breit und hoch und 2×10 Ellen lang, der Vorhof 10×10 Ellen lang und 5×10 Ellen breit; auf den Langseiten stehen je 2×10, auf den Breitseiten je 10, zusammen um den Vorhof 6×10 Säulen u. s. w. Die heilige Siebenzahl tritt nur bei dem goldenen Leuchter hervor. —

Mit dieser so naheliegenden Deutung des Heiligthums begnügte man sich freilich nicht. Josephus (ant. $3_{7\ 7}$) und Philo (de vita Moses III S. 147 ff.) begannen mit der symbolischen Deutung: sie sahen in der Stiftshütte ein Bild der Welt, und zwar war ihnen das Allerheiligste als das allen Menschen Unzugängliche ein Bild des Himmels, das Heilige und der Vorhof ein Bild des Meeres, die vier Stoffe, aus denen die Teppiche gewebt wurden, versinnbildlichen die vier Elemente, der Schaubrottisch mit den 12 Broten das Jahr mit seinen 12 Monaten, der siebenarmige Leuchter die sieben Planeten

u. s. w. Die Kirchenväter schlossen sich im Ganzen dieser Deutung an, wenn sie dieselbe auch im Einzelnen modificirten, fügten aber zu der symbolischen die typische Bedeutung hinzu Hebr 9 8 ff., vgl. JUSTIN M. cohort. ad gent. 29 Clem. Alex. strom. p. 562 ff. Col. 1688, Origen. homil. 9 in Exod., Theod. Mopsvest. ad Hebr. 9 1. Athanas. oratio in assumt. Christi. Opera II p. 5 Col. 1686, Theodoret. quaest. 60 in Exod., Hier. ep. 64 9 19 ff. ad Fabiolam. Nachdem dann eine Zeit hindurch die symbolische Bedeutung zurückgedrängt war, erneuerte dieselbe BÄHR in seiner „Symbolik des mos. Cultus“, 2 Bde., 1837 1. Bd. 2. Aufl. 1874. Ihm ist die Stiftshütte Abbild der Welt, Darstellung des Weltgebäudes, sofern dies als göttliche Offenbarungs- und Heiligungsstätte gedacht ist. Das Allerheiligste und Heilige bedeutet den Himmel, der Vorhof die Erde u. s. w. Er sucht bis ins Einzelne diese symbolische Deutung, die freilich in der zweiten Auflage mannigfach modificirt wird, durchzuführen. Im Gegensatz zu ihm behauptet FRIEDRICH (Symbolik der mos. Stiftshütte 1841) im Anschluss an eine Aeusserung Luthers, dass Mose die Einrichtung der menschlichen Natur zum Modell der Stiftshütte nahm: Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes entsprachen nach der äussern Beziehung den Gliedern, dem Rumpf, dem Haupt, nach der innern dem Leib, der Seele, dem Geist; das Brettgerüst dem Knochenbau, die Decken dem Fleisch im Allgemeinen u. s. w. Nach HENGSTENBERG (Beiträge III S. 628 ff.), KEIL [2] S. 104 ff. dagegen, die sich H. WITSIUS, Misc. sacra I 393 ff. anschliessen, ist die Stiftshütte Symbol des Gottesreiches und Gottesstaates. — Alle derartige Deutungen sind Spielereien des Scharfsinnes ohne allen Anhalt im Texte. Gegen BÄHR hat KURTZ in der Luther. Zeitschr. 1851 S. 1 ff. treffende Einwendungen erhoben, in Folge deren BÄHR in der 2. Aufl. verschiedene Deutungen aufgegeben, im Ganzen aber doch seine alte Ansicht vertheidigt hat, ohne freilich die ihm entgegengehaltenen Bedenken entkräften zu können. Auch bei KEIL finden sich einzelne brauchbare Bemerkungen gegen BÄHR, z. B. wenn er darauf hinweist, dass das Akazienholz nicht als Symbol des unvergänglichen Lebens und der Unverweslichkeit in Betracht komme, sondern lediglich desshalb, weil dem Verfasser von Ex 25 ff. offenbar bekannt war, dass die arabische Halbinsel eben dies und kein anderes für diese Zwecke geeignetes Holz bot, vgl. Arch. [2] S. 109 Anm. 3, im Ganzen aber hat auch er die Fehler BÄHR's nicht vermieden und ist haltlosen Spielereien zum Opfer gefallen. So ist ihm die Zahl 4 Bild des κόσμος, 10 Signatur der Vollständigkeit und Vollkommenheit,

3 Signatur des göttlichen Wesens nnd seiner Offenbarung, 7 Signatur des Wirkens und der Werke Gottes auf Erden, 12 endlich Signatur des aus den zwölf Stämmen Jakohs verwachsenen Bundesvolkes Israel. Darans ergehe sich die symbolische Bedeutnng der Machtverhältnisse der Stiftshütte. So lange nicht ein Nachweis solcher Deutungen auf Grund des A. T.s versncht wird, werden solche Deutungen anf weitere Beachtung keinen Anspruch machen können, vgl. Knobel-Dillmann zu Ex 25 Vorhemerkungen Nr. 3, Riehm in HbA. S. 1562 ff.

§ 83. Die Geschichtlichkeit der Stiftshütte.

Gegen die Geschichtlichkeit der Stiftshütte sind schon von Voltaire Bedenken erhohen, die von de Wette, Beiträge I 258 ff. II 259 ff., Vater, Commentar III 658 f., Hartmann, Hebräerinnen am Putztisch III 163 ff., Gratuberg, Chronik S. 179 f., v. Bohlen, Genesis S. CXII ff., George, Jüd. Feste S. 41 f., Vatke, Bibl. Theol. S. 224, Nöldeke, Beiträge zur Kritik S. 120 ff., Graf, De templo Silonensi 1855, Die geschichtl. Bücher des A. T.s S. 75 ff., Kuenen, Godsdienst II 75 f., Wellhausen, Proleg.[3] S. 40 ff., Reuss, L'hist. sainte et la loi S. 240 ausführlich begründet sind. Es sind wesentlich folgende Gründe: Man hat 1) auf den Gegensatz zwischen der Kostharkeit der Stiftshütte und ihrer Geräthe und dem Boden, auf dem sie entstand, der Wüste, hingewiesen, 2) daran erinnert, dass noch zur Zeit Salomos in Israel sich Niemand fand, der die Bearbeitung der edlen Metalle verstand, von den Phöniciern vielmehr lernte das Israel, 3) man hat auf die Differenz zwischen den Nachrichten des Priestercodex und denen der andern Pentateuchquellen üher die Lade und ihre Hülle aufmerksam gemacht. Nach E Ex 33 6 ff. ist das Zelt lediglich Ohdach für die Lade, steht ausserhalb des Lagers nnd wird von Josua bewacht, nirgends aber wird es zu gesetzgeberischen Zwecken benutzt oder gar als einzige Stätte des Gottesdienstes betrachtet, das Zelt ist also hier etwas anderes als hei P. 4) Die Voraussetzung für die Stiftshütte, nämlich die Centralisation des Cultus, ist der alten Zeit völlig fremd, 5) auch die Beschreibung selhst verräth, dass der Verfasser diese Stiftshütte nie gesehen hat — nur so erklärt sich ihre Ungenauigkeit nnd Unvollständigkeit — vielmehr dass er offenhar seinen Ausgangspunkt vom Tempel nimmt: dieses ganze Brettergerüst ist im Grunde kein Zelt, sondern ein auf künstliche Weise traghar gemachtes Haus. Besonders deutlich wird das von dem hroncenen Altar: wie hätte angesichts der alten Praxis

Ex 20$_{24}$ ff. ein Mann auf diese Idee kommen können, wenn er nicht den salomonischen broncenen Altar im Sinne gehabt hätte? Dazu kommt endlich 6) die nicht fortzuleugnende Thatsache, dass die israelitische Ueberlieferung für die Zeit der Richter und der ersten Könige, für welche Zeit doch die Stiftshütte bestimmt ist, von ihr nichts weiss. Sie wird zwar unzweifelhaft in der Chronik erwähnt I Chr (16$_{39}$) 21$_{29}$ II Chr 1$_{3}$f., aber diese Nachrichten sind historisch nicht verwerthbar: II Chr 1$_{3}$ff. steht mit I Reg 3$_{1}$ff. in Widerspruch: hier ist so wenig von der mosaischen Stiftshütte zu Gibeon die Rede, vor der ja Salomos Opfer ein legitimes gewesen wäre, dass vielmehr davon die Rede ist, dass Salomo auf einer Bama zu Gibeon geopfert habe und er desswegen entschuldigt wird. Es ist auch hier wie so oft bei den cultischen Nachrichten der Chronik: der Verfasser ist von dem Priestercodex abhängig, demnach kann die Chronik als Quelle für die Geschichte der Stiftshütte nicht in Betracht kommen. In den übrigen historischen Büchern wird die Stiftshütte nur I Sam 2$_{22}$ erwähnt, welche Stelle die LXX nicht liest und die auch inhaltlich verdächtig ist[1]. Jedenfalls kann das Heiligthum von Silo nicht mit der mosaischen Stiftshütte identisch sein: es erscheint als היכל י׳ I Sam 1$_{9}$ 3$_{3}$ und hat מְזוּזֹת und דְּלָתֹת I Sam 1$_{9}$ 3$_{15}$. Die Kapp. 4—6 in I Sam, welche sich vorwiegend mit der Lade beschäftigen, erwähnen diese stets so, dass man deutlich sieht, dass „sie ganz unabhängig von einem ihr besonders geweihten Zelte gedacht wurde“. Sie wird mit in den Kampf gegen die Philister genommen, sie allein fällt den Philistern in die Hände, die sie im Tempel Dagons zu Asdod aufstellen; sie kommt nach Betšemeš, dann in das Haus eines Privatmannes nach Kiriat Jearim, wo sie Jahre lang bleibt. David holt die Lade und bringt sie in das Haus eines seiner Hauptleute, des Obed Edom von Gat, also eines Philisters[2]. Erst als David merkte, dass sie diesem Segen brachte, entschliesst er sich, seinen früher einmal gefassten Plan zur Ausführung zu bringen, die Lade zu sich auf die Burg zu holen, wo er sie in einem Zelte aufstellte, in welchem sie bis zum Tempelbau blieb II Sam 6$_{17}$. In Reg 8$_{4}$ ist davon die Rede, dass Salomo

[1] Von Weibern, die im Heiligthum dienen, hören wir in den älteren Berichten nirgend etwas.

[2] Die Chronik I Chr 15$_{18}$, vgl. 26$_{4}$ff. macht ihn freilich aus durchsichtigen Gründen zum Leviten; doch kann kein Zweifel darüber sein, dass das philistäische Gat gemeint ist: die Leibwache des David, zu der Obed Edom gehörte, bestand aus Philistern und andern Fremden.

die Lade, die Stiftshütte und ihre Geräthe in den Tempel habe hinaufbringen lassen, aber, wenn dieses Capitel bezw. ein Theil desselben nicht spät ist, was mehr als wahrscheinlich ist[1], jedenfalls kann hier nicht an das mosaische Zelt (WINER, RW. II 533, THENIUS z. d. St., Ew., Gesch., III 335) gedacht werden, sondern nur an das, in welches David die Lade auf dem Zion gestellt hatte (KNOB., GRAF, BERTH., DILLM. u. A.). Es kann demnach keinem Zweifel unterliegen: die älteren historischen Quellen wissen für die Zeit der Richter und Könige von einer Stiftshütte, wie sie im Priestercodex gedacht ist, nichts. Es wird sich schwerlich bestreiten lassen, was WELLHAUSEN, Proleg.[3] S. 47 schreibt: „Ihre (der Stiftshütte) Vorstellung ist erwachsen in Anlehnnng an die früher bezeugte heilige Lade, die zur Zeit Davids nnd schon eher unter einem Zelte gestanden hat, aus der Wurzel des salomonischen Tempels. Von diesem hat sie sowohl ihr inneres Wesen, die centrale Bedeutung für den Cultus, als auch ihre äussere Form.“

Demnach steht also diese Stiftshütte für uns auf derselben Stufe wie das Tempelbild des Ezechiel, während dieser aber ein Idealbild der Zukunft zeichnet und darin die ihn bewegenden Gedanken zum Ausdruck bringt, verlegt P dies Bild in die Vergangenheit an den Anfang der israelitischen Geschichte. Die treibenden Gedanken sind bei beiden Männern dieselben: es handelt sich wesentlich darum, das Heilige und Profane so scharf als möglich zu scheiden; auch hier werden die Laien mit ängstlicher Sorgfalt von jeder Berührung mit dem Heiligthum fern gehalten, ja auch die Leviten sorgfältig vor jeder Berührung mit dem Allerheiligsten bewahrt und in ähnlicher Weise wie dort bei Ezechiel durch die Neuvertheilung des Landes das Heiligthum geschützt wird, geschieht das hier bei P in der Lagerordnung: das heilige Zelt bildet den Mittelpunkt des Lagers, das znnächst von den Priestern umgeben wird, an sie schliessen sich die Leviten und dann erst folgen die übrigen Stämme. So tritt uns die Trennung von Klerus und Laien auf der einen Seite, die Trennung von Priestern und Leviten auf der andern Seite aufs schärfste entgegen, ja mehr noch, der Stufenfolge: Allerheiligstes, Heiliges, Vorhof entspricht, wie mehrfach bemerkt ist, die hierarchische Stufenleiter: Hoherpriester, Priester, Leviten: jener amtirt im Allerheiligsten, dieser im Heiligen und am Altar, und die Leviten endlich figuriren lediglich als Diener der Priester.

---

[1] Vgl. WELLHAUSEN, Proleg.[3] S. 45f.

III. Die nachexilischen Heiligthümer.

§ 84. Der Tempel Zerubabels[1].

Die Exulanten haben nach ihrer Rückkehr zunächst sich damit begnügt, einen Altar, wahrscheinlich an der Stelle des alten, zu errichten, vgl. Hag 2_{14} (Esr $3_{2\,3}$), um so den Cultus wieder aufnehmen zu können. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die äussern Verhältnisse damals die sofortige Inangriffnahme des Tempelbaus nicht gestatteten. Später waren für die Verzögerung jedenfalls noch andere Umstände maassgebend: statt des Eifers für die gemeinsame Sache tritt die kleinliche Sorge für das eigene Wohl hervor, dazu kam der Umstand, dass man ja während der langen Zeit des Exils ohne Tempel hatte leben müssen und doch Jahves Volk geblieben war, vgl. die Prophetien des Haggai und Zacharja. Erst den Bemühungen dieser beiden Propheten gelang es, das Volk aufzurütteln und zum Tempelbau zu bewegen, so dass am 24. des 9. Monats im 2. Jahre des Darius der Grund zum Tempel gelegt und derselbe am 3. Adar im 6. Jahr des Darius vollendet werden konnte, vgl. Hag $1_{1\,14}$ f. 2_{18} Esr 5_{1}ff. 6_{15}[2]. Ueber diesen Tempel Zerubabels — so genannt,

[1] Vgl. de Moor und Imbert in Le Muséon VII u. VIII.

[2] Die in unserm Esrahnch sich findende Darstellnng, dass der Tempelbau im 2. Jahr der Rückkehr begonnen, dann aber in Folge der Anfeindungen der Samaritaner bis zum 2. Jahr des Darius liegen geblieben und erst in diesem Jahr wieder aufgenommen und schliesslich im 6. Jahr des Darins vollendet sei — diese Darstellung geht auf den Chronisten zurück und ist mit den Schriften der Propheten Haggai und Zacharja sowie mit dem alten Bericht Esr 5 6 nicht zn reimen. Es ist auch längst anerkannt, dass die Esr 4_{6}ff. angeführten Schreiben sich gar nicht auf den Bau der Tempel-, sondern der Stadtmauern beziehen, vgl. Schrader, die Dauer des zweiten Tempelbaus StKr. 1867 S. 503ff. Wenn in dem aramäischen Bericht Esr 5_{1}ff. die Juden sich dem persischen Statthalter gegenüber darauf herufen, dass Šešbazar nach der Rückkehr den Grund gelegt habe, und dass man seitdem am Tempel baue, so muss man, wie Stade, Gesch. II 123, mit Recht geltend gemacht hat, den Zusammenhang bedenken. Den Juden kam alles darauf an, den Eindruck nicht aufkommen zu lassen, dass sie eigenmächtig vorgegangen seien, daher das Bestreben, den jetzt begonnenen Bau als Fortsetzung des einst unter königl. Autorität unternommenen Anfangs darzustellen. Wahrscheinlich handelte es sich damals um irgend welche Aufräumungsarbeiten, die Šešbazar angeordnet hatte, ja es wäre sogar denkbar, dass thatsächlich damals der persische Statthalter den Grund gelegt hätte, aber theils die 16 Jahre lange Unterbrechnng, theils der Umstand, dass es ein Heide war, der den Grundstein zn Jahve's Tempel gelegt, trugen dazn bei, dass man diese Grundsteinlegung als nicht geschehen betrachtete und so Zerubabel im zweiten Jahre des Darius die Grundsteinlegung vollzog, als wäre eine solche überhaupt noch nicht geschehen.

weil Zerubabel die Hauptstütze von Haggai und Zacharia war — fehlen uns für die ältere Zeit alle sicheren Nachrichten. Esr 6 3 haben wir zwar solche über seine Höhe und Breite: 60 Ellen soll das Maass Beider gewesen sein, aber diese Angaben sind für uns werthlos, denn bei der Stimmung, welche Hag. und Zach. vorfanden, ist es völlig undenkbar, dass man sich mit dem Grössenverhältnisse des salomonischen Tempels nicht sollte begnügt haben; Hag 2 3 berichtet uns ausdrücklich, dass dieser zweite Tempel „wie nichts“ im Vergleich zur Herrlichkeit des salomonischen Tempels den Zeitgenossen erschienen sei, was gewiss nicht blos in Bezug auf die Ausschmückung gesagt ist. Zudem machen auch andere Gründe es wahrscheinlich, dass der jetzt vorliegende Text Esr 6 3 für nns nicht zu verwerthen ist[1]. Die Notiz Esr 6 4 kann sich jedenfalls nur auf die Umgebungsmauern des Vorhofs beziehen, vgl. I Reg 6 36 7 12 [2]. Mal 1 10 redet von Thüren zum innern Vorhof, vgl. I Makk 4 38. Aus Aeusserungen späterer Schriftsteller wissen wir Einiges über die Einrichtungen des Tempels in späterer Zeit. Das Allerheiligste, das am Eingang einen Vorhang hatte I Makk 1 22 4 51, blieb leer, nur ein drei Fingerbreiten hoher Stein befand sich darin, auf dem der Hohepriester am Veröhnungstage die Rauchpfanne stellte, vgl. Jos. bell. jud. 5 55 M. Joma 5 2. Im Heiligen, dessen Eingang ebenfalls durch einen Vorhang verschlossen war I Makk 4 51, war ein goldener Leuchter, der Schaubrottisch und der goldene Rauchopferaltar, vgl. I Makk 1 21 ff. 4 49 ff., jedenfalls aber ist diese Dreizahl von Geräthen im Heiligen sehr jung: Hekataeus (bei Jos. c. Ap. I, 22) kennt nur zwei, den βωμός und den Leuchter, die auch allein auf dem Titusbogen erscheinen, während der Verf. von II Makk 2 5 neben der Lade nur den Räucheraltar nennt, doch vgl. Grimm zu d. St. Auf sonstigen goldenen und silbernen Schmuck lässt I Makk 1 23 f. schliessen. Der Vorhof soll nach Hekataeus a. a. O. 5 Plethra, d. i. 500 griech. Fuss oder 154,15 m, lang und 100 (griechische?) Ellen, d. i. 42,6 m, breit gewesen sein nnd Doppelthüren gehabt haben. Hier stand der aus unbehauenen Steinen errichtete viereckige Brandopferaltar I Makk 4 44 ff., der nach Hekataeus ebenso gross wie der salomonische war. Nach Midd 3 6 Sir 50 3 war auch ein Wasserbecken da, möglich freilich,

[1] Vgl. Ryssel zu Esra 6 3; derselbe macht auch mit Recht darauf aufmerksam, dass aus Jos. ant. 15 11 1 für Esr 6 3 keine Stütze zu gewinnen ist (gegen Keil). Siehe auch Riehm, HbA. S. 1635.

[2] Vgl. Riehm, HbA. S. 1635 und Ryssel z. der St.

dass erst der Hohepriester Simon ein grosses broncenes anfertigen liess[1]. Wie bei Ezechiel haben wir wahrscheinlich auch hier einen doppelten Vorhof, vgl. I Makk 4 38 48, doch scheint die Beschränkung des Volkes auf den äusseren Vorhof, welche Ezechiel anstrebte, noch nicht durchgedrungen zu sein. Denn wenn einst beim Laubhüttenfest das Volk Alexander Jannaeus, den es der Würde zu opfern nicht für werth hielt, mit Citronen bewarf, als er eben am Altare stand um zu opfern, vgl. Jos. ant. 13 13 5, so setzt das mit Nothwendigkeit voraus, dass das Volk damals noch zum innern Vorhof, wo der Altar stand, Zutritt hatte. Alexander Jannaeus liess erst in Folge dieses Vorganges eine hölzerne Umfriedigung um den Altar machen: der Raum innerhalb derselben war nur den Priestern zugänglich.

Ob die Zellen und Vorrathskammern (παστοφόρια), von denen wir hören, sich am Tempel oder in den Vorhöfen befanden, wissen wir nicht, vgl. I Makk 4 38 Jos. ant. 11 4 7 14 16 2 Esr 8 29 10 6 Neh 3 30 10 37 ff. 12 44 13 5 ff. In Neh 3 31 wird das Miphḳadthor, das wohl an der Tempelarea lag, und in Neh 12 39 das Kerkerthor erwähnt, das wohl an der Südseite derselben sich befand[2]. Wann die bei der Belagerung Jerusalems durch Pompejus von den Juden abgebrochene Brücke, welche über den Tyropoeon führte Jos. ant. 14 4 2 bell. jud. 1 7 2 · 2 16 3 6 6 2 und 6 8 1, gebaut ist, wissen wir nicht, wahrscheinlich wird ihre Stelle durch den sogenannten Wilsonsbogen heute bezeichnet, vgl. HbA S. 695.

Nach Sir 50 1 f. hat sich der Hohepriester Simon um den Ausbau des Tempels und Verstärkung der den äussern Vorhof umgebenden Umwallung verdient gemacht. Antiochus Epiphanes plünderte den Tempel und entweihte ihn durch einen auf dem Brandopferaltar errichteten kleineren Altar des Jupiter Olympius I Makk 1 23 f. 44 ff. 54 4 38 II Makk 6 2 ff. Nach Jos. bell. jud. 7 3 3 sollen seine Nachfolger den Juden in Antiochia die geraubten ehernen Gefässe zurückgegeben haben, dieselben seien in der dortigen Synagoge aufgestellt. Drei Jahre nach der Entweihung durch Antiochus fand die Weihe des auf Befehl von Judas Makkabi gereinigten und ausgebauten Tempels statt, er liess die Geräthe für das Heilige neu anfertigen, vgl. I Makk 4 52 54 mit 1 54 [3] II Makk 10 5 Jos. ant. 12 7 6. Judas

[1] Der Sinn von Sir 50 3 ist nicht völlig klar, vgl. FRITZSCHE z. der St. und RIEHM, HbA. S. 1635.

[2] Vgl. RYSSEL zu Neh 3 31 und 12 39.

[3] Die Angabe des 15. ist falsch, es muss der 25. gelesen werden, vgl. GRIMM zu I Mak 1 54.

Makkabi befestigte auch den Tempel durch Thürme und hohe Mauern I Makk 4 60 6 7, die zwar Antiochus II. Eupator zerstörte I Makk 6 62, aber Jonathan wiederherstellte, vgl. I Makk 12 36 Jos. ant. 13 5 11 und Simon verstärken liess I Makk 13 52. Unter Pompejus wurde der befestigte Tempel erstürmt, in seinen Vorhöfen ein Blutbad angerichtet, aber die heiligen Geräthe liess Pompejus unangetastet Jos. ant. 14 4 4, während Crassus ihn völlig ausplünderte Jos. ant. 14 7 1 bell. jud. 1 8 8. Als Herodes der Grosse Jerusalem eroberte, wurden etliche Hallen des Tempels verbrannt, auch einige Juden hier erschlagen, aber weiterer Entweihung ward durch Herodes Einhalt geboten Jos. ant. 14 16 2f. —

§ 85. Tempel des Herodes [1].

Im 18 Jahre [2] seiner Regierung (20/19 vor Chr.) begann Herodes den Neubau des Tempels, zu dem ihn wohl mannigfache Gründe veranlasst hatten: einerseits der Geist des augusteischen Zeitalters, von dem beeinflusst er in den griechischen Städten seines Landes

[1] Für die Kenntniss des herodianischen Tempels haben wir doppelte Quellen: 1) bei JOSEPHUS in seiner Archäologie 15 11, wo sich namentlich eine Beschreibnng des äusseren Vorhofs befindet, und in seinem „jüdischen Krieg“ 5 5, wo er eine Beschreibung des innern Vorhofs und des eigentl. Tempelgebändes giebt und 2) in dem Tractat Middot der Mischna, in dem zweifellos gute Traditionen vorliegen, namentlich in Bezug auf die Beschreibung des Tempelhauses. Der Tractat findet sich mit dem Commentar von Obadja Bartenora (di Bartinoro) in der Mischnaausgabe von Surenhus tom. V, in die auch der Commentar von L'EMPEREUR (1630) aufgenommen ist. Im Thesaurus von Ugolino t. VIII ist eine von LUDW. COMPIKGNE veranstaltete Uebersetzung von dem 6. Theil von MOSES MAIMONIDES יד חזקה in welchem dieser die einzelnen talmnd. Angaben über den Tempel, seine Geräthe, dic Priester u. s. w. in drei Abschnitten: 1) הלכות בית הבחירה, 2) הלכות כלי המקדש, 3) הלכות ביאת המקדש behandelt. Im t. IX des Thesaurus ist die Arbeit von J. LIGHTFOOT: descriptio Templi Hierosolymitani abgedruckt. Das sind die wichtigsten der älteren Untersuchungen. Unter den neueren Arbeiten sind zn nennen: HIRT, Ueber die Bauten Herodes d. Gr. u. s. w., Abhandlung der histor.-philolog. Klasse der Berliner Akademie 1816—17, S. 1—24; DE VOGÜÉ, Le Temple de Jérusalem, Paris 1864; HANEBERG, die relig. Alterthümer der Bibel 1869, S. 266ff.; WINER, RW. II 578 ff.; SPIESS, Jerusalem des Josephus, 1881 S. 46ff. nnd der Tempel zu Jerusalem während des letzten Jahrhunderts seines Bestandes nach Josephus 1887; SCHÜRER in HbA. S. 1636ff.; CH. BLOCH, Entwurf eines Grundrisses vom Herod. Tempel nach talm. Quellen bearbeitet; HILDESHEIMER, Die Beschreibung des Herod. Tempels im Tractate Middoth und bei Flav. Josephus (Jahresbericht des Rabb.-Seminars für das orthod. Judenthum, Berl. 1876/77).

[2] Bell. jud. 1 21 1 ist das 15. Jahr genannt, während das 18. ausser ant. 15 11 1 5 8 auch 20 9 7 genannt wird.

zum Theil herrliche Tempel hatte erstehen lassen, hinter denen der Tempel Jahves, der Mittelpunkt der weithin zerstreuten Juden, weit zurückstand, anderseits die Rücksicht auf seine jüdischen Unterthanen, deren frommes Gefühl er oft genug verletzt und denen er doch immer der Idumäer blieb, vielleicht hoffte er jetzt dadurch, dass er des Haggai Wort 2_{7} ff., vgl. Jos. ant. $15_{11\,1}$, zur Erfüllung brachte, eine andere Stellung in diesem Volke zu gewinnen. Mit Rücksicht auf die Sorge der Juden, dass der Tempel unvollendet liegen bleiben könnte, musste er mit dem Beginn des Baues warten, bis alle Vorbereitungen so weit wie irgend möglich getroffen waren. Ebenso sah er sich gezwungen 1000 Priester als Maurer und Zimmerleute ausbilden zu lassen, damit sie den Bau des Tempelhauses und inneren Vorhofes, wohin kein Laie kommen durfte, ausführten.

1. Der Bau wurde natürlich auf dem Platz des alten Tempels errichtet. Da aber für den geplanten Neubau der zur Verfügung stehende Raum der Tempelarea nicht ausreichte, sah sich Herodes gezwungen, gewaltige Substructionen namentlich im Süden zu errichten, durch die der Umfang der Tempelterrasse fast verdoppelt wurde, vgl. Jos. bell. jud. $1_{21\,1}$: der Umfang von 4 Stadien (Jos. ant. $15_{11\,3}$) wurde auf 6 Stadien (bell. jud. $5_{5\,2}$) erhöht und zwar so, dass die Breite von einem Stadium (ant. $15_{11\,3}$) blieb, aber die Länge verdoppelt wurde durch die im Süden von Grund auf neu gebaute Mauer (bell. jud. $1_{21\,1}$)[1]. Der ganze Platz war durch eine auf gewaltigen Grundmauern erbaute Mauer umgeben, die zugleich den Zweck der Vertheidigung hatte und darum mit Zinnen gekrönt war Jos. bell. jud. $4_{9\,12}$. Der Hauptzugang zum Tempel war jedenfalls von der Stadtseite aus d. h. von Westen. Ueber die Zahl der Thore an der Westseite differiren Josephus und Mischna, letztere Midd 1_{3} erwähnt nur eines, das Kiponosthor, dieser dagegen vier ant. $15_{11\,5}$: die beiden nördlicheren führten in die von der zweiten Stadtmauer umschlossene Vorstadt, das dritte über die Xystusbrücke zur Oberstadt, das vierte, südlichste auf Stufen, die aber innerhalb des Thors waren, in die Schlucht, die Tempel und Oberstadt von einander trennten; wahrscheinlich befand sich jenes dritte bei dem sogenannten Wilsonbogen, wo neuere Ausgrabungen Trümmer eines Brückenbogens

[1] Vgl. Robinson, Palästina, Halle 1841, I S. 366 ff. II S. 1 ff. — Neue Untersuchungen über die Topographie Jerusalems, Halle 1847. — Neue bibl. Forschungen in Palästina, Berlin 1857, S. 211 ff. F. Tobler, Zwei Bücher Topographie Jerusalems, 2 Bde., 1853, 1854, Berlin. Benzinger, Archäologie, S. 236 ff. und besonders Rosen, Das Harâm von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria 1866.

räumen Tafeln mit theils griechischen theils lateinischen Inschriften angebracht waren, die jedem Nichtjuden das weitere Vordringen bei Todesstrafe verboten, vgl. Fig. 11. — Der innere Vorbof war in zwei Tbeile getheilt, der grössere, westlicbe, enthielt das eigentliche Tcmpelgebäude und war nur für männliche Israeliten zugänglich, der kleinerc östliche auch für israclitische Wciber (daber „Vorbof der Weiber“ (עֶזְרַת נָשִׁים Midd 2_{5}). Im Norden und im Süden waren je vier Thore[1], von denen je drei in den Vorhof der Männer, eines in den der Weibcr führten, es waren Doppelthüren, die mit Silber und Gold bekleidet waren, ein Geschenk des jüdiscben Alabarchen Alexander in Alexandrien. Auf der östlichen Seite befand sich nur ein, aber besonders kostbares Thor, dessen Thüren aus korintbischem Erz bestandcn, wahrscheinlich ist dies Thor Act. 3_{2} gemeint, es ist identiscb mit dem in der Miscbna genannten Nikanorthor Midd 2_{3}[2]. Grösser als diese Thore und mit nocb stärkerer Silber- und Goldbekleidung war das grosse Thor, das aus dem Vorbof der Männer in den tiefer liegenden der Weiber bell. jud. $5_{5\,3}$[3] und zwar auf fünfzebn halbkreisförmigen Stufen führte. Wahrscbeinlicb war jedes dieser Thore hallenförmig gebaut, es war immer 15,6 m breit und lang und hatte die beträchtliche Höhe von über 21 m[4] und zwar befand sicb

[1] Auf der Südseite nach Midd. 2_{6}, vgl. M. Šekalim 6_{2}: 1) שַׁעַר הָעֶלְיוֹן, 2) ש׳ הַדֶּלֶק, 3) ש׳ הַבְּכוֹרוֹת, 4) ש׳ הַמַּיִם; auf der Nordseite: 1) ש׳ יְכָנְיָהוּ, 2) ש׳ הַקָּרְבָּן, 3) ש׳ הַנָּשִׁים, 4) ש׳ הַשִּׁיר. In Midd. $1_{4\,5}$ wird bei der Aufzählung der Thore der Südseite das erste ausgelassen, als Thore der Nordseite dagegen werden genannt: 1) ש׳ הַנִּיצוֹץ, 2) ש׳ קָרְבָּן, 3) ש׳ בֵּית הַמּוֹקֵד. Wahrscheinlich ist dies letztere Thor mit dem ש׳ השיר identisch, denn ש׳ הנשים kann nur in den Frauenvorhof führen, muss also am weitesten nach Osten gelegen gewesen sein; diese beiden am meisten nach Osten gelegenen Thore der Süd- und Nordseite sind hier Midd. $1_{4\,5}$ offenbar nicht berücksichtigt.

[2] Freilich scheint es nach Midd. 1_{4}, dass das Nikanorthor aus dem Frauenin den Männervorhof geführt habe, doch angesichts der sehr bestimmt lautenden Beschreibung dieses Thores und der zuverlässigeren Nachrichten des Jos. ist wohl anzunehmen, dass hier Midd. 1_{4} ein Irrthum vorliegt.

[3] Oefter sind das „korinthische Thor“ und das „grosse Thor“ miteinander identificirt, aber mit Unrecht, wie aus Jos. bell. jud. $5_{5\,3}$ hervorgeht. Schürer, HbA. S. 1640 Anm. vermuthet, dass hier statt des sinnlosen ἡ ἔξωθεν τοῦ νεώ zu lesen ist ἡ ἔξωθεν τῶν ἐῴων.

[4] Aus Jos. geht nicht mit völliger Sicherheit hervor, ob jedes dieser Thore zu einer solchen Halle erweitert war, nur bell. jud. $5_{5\,3}$ liegt diese Auffassung nahe, während andere Stellen von der nördl. oder der westlichen Exedra reden, so dass man denken könnte, dass nur einige Thore so gebaut waren, wie auch die Mischna es anzunehmen scheint. Da Jos. übrigens mehrmals von einer west-

über dem eigentlichen Thore ein Obergemach[1], wodurch das Thorgebäude jenes thurmähnliche Aussehn bekam, von dem Jos. redet. Zwischen den einzelnen Thürmen waren Gemächer (לְשָׁכוֹת), die zur Aufbewahrung der verschiedensten Besitzthümer des Tempels dienten, γαζοφυλάκια, wie Jos. sie nennt bell. jud. 5 5 2 6 5 2. Aus Joma 1 5 Tamid 1 1, wo das Obergemach des Bet-Abtinas erwähnt wird, wissen wir, dass diese Bauten auch Oberräume hatten. Wie viel derartige Gemächer vorhanden waren, lässt sich freilich nicht feststellen: Midd 5 3 4 erwähnt sechs, drei im Norden, drei im Süden, während an andern Stellen noch andere erwähnt werden, die in diesen sechs nicht mit inbegriffen sind[2]. Wie weit die Nachricht Midd 2 6, dass im Weibervorhof vier Gemächer gewesen seien, der

lichen Exedra redet, so muss auch dort eine solche gewesen sein, obgleich die Westseite kein Thor hatte.

[1] Midd. 1 5, Tamid 1 1 ist von einem Obergemach des Funkenthores, das auf der Nordseite lag, die Rede.

[2] Midd. 1 5 6 werden auf der nördl. Seite eine עליה beim שער הניצוץ und בית המוקד genannt, 5 3 dagegen werden drei לשכות aufgezählt, ohne dass auf jene Gebäude Rücksicht genommen wird. בית המוקד war offenbar an der Nordseite des Vorhofs gegen die Burg Antonia zu vgl. Tamid 1 1 ff.; ihm zunächst war לשכת הַמְּדִיחִין, wo die Eingeweide verschiedener Opfer, z. B. Sünd- und Schuldopfer, Midd. 5 3, und vom tägl. Opferlamm, Tamid 4 3, abgewaschen wurden; es folgte לשכת הַפַּרְוָה, wo die Häute der Opferthiere aufbewahrt wurden; auf seinem Dach war das Bad für den Hohenpriester am Versöhnungstag eingerichtet; zuletzt ל׳ המלח, wo das Salz zum Opfer aufbewahrt wurde. Haneberg S. 319f. weist darauf hin, dass diese drei Räume sehr nahe aneinander gewesen sein müssen, sowohl um desswillen, weil dieser Vorhof nur elf Ellen tief war, als auch desshalb, weil Midd. 5 3 vgl. T. Joma f. 19ª von der ל׳ המדיחין eine Treppe auf das Dach der ל׳ הפרוה führte. An der südl. Mauer des innern Vorhofs waren: 1) ל׳ גּוֹלָה die Brunnenstube (von גלל, vgl. Haneberg S. 320, Anm. 183); 2) ל׳ הָעֵץ wo das Holz für den Brandopferaltar aufbewahrt wurde; 3) ל׳ הַגָּזִית dem Sitzungssaal des hohen Raths, der von Haneberg u. A. an die Südwestecke verlegt wird. — In Midd. 1 4 ist auch von zwei לשכות des Nikanorthores die Rede: 1) ל׳ חֲבִתִּים, wo das tägl. Mehlopfer des Hohenpriesters bereitet wurde und 2) Kleiderkammer des Pinchas: jene muss in der Nähe von בית המוקד gewesen sein und zwar im Westen vom Frauenvorhof, demnach lag die Kleiderkammer des P. offenbar auf der Südseite des Nikanorthores. Vielleicht waren im Frauenvorhof jene Schekalim 5 6 erwähnten לשכות 1) ל׳ חֲשָׁאִים, 2) ל׳ הַכֵּלִים, 3) ל׳ בדק הבית, sowie die beiden Midd. 1 1 erwähnten 1) ל׳ קרבן, 2) ל׳ הפרוכת, doch ist das fraglich, Lightfoot verlegt ל׳ קרבן an den שער קרבן, was hier sehr nahe liegt. Wenn Haneberg S. 301 dagegen geltend macht, dass dort die Leviten keine Wache haben konnten, da jener Raum für die Priester reservirt war, so hat das nur Bedeutung unter der Voraussetzung der Richtigkeit der Angaben der Mischna über den Priestervorhof, nicht aber, wenn Jos. mit seinen sehr bestimmt lautenden Angaben im Recht ist.

Wirklichkeit entspricht, ist zweifelhaft, es ist möglich, dass sie aus Ez 46 21 f. gefolgert ist[1]. Vor diesen Gemächern befanden sich ebenfalls wie im ersten Vorhof Säulenhallen, die freilich erhehlich kleiner waren als jene. Wir hören ferner von 13 Opferkasten (שׁוֹפָרוֹת Posaunen wegen ihrer Gestalt: ohen eng, unten weit) von denen sechs zur Aufbewahrung von freiwilligen Gaben bestimmt waren, während die siehen andern besondern Zwecken dienten M. Šekalim 6 5[2].

3. Der westliche Theil dieses Vorhofes war wiederum in zwei Theile getheilt, in den Vorhof der Israeliten (עזרת ישראל) und in den der Priester, der durch eine steinerne Brustwehr von jenem ahgeschlossen war und zwar ging diese Brustwehr wohl nicht nur von Norden nach Süden, wie die Mischna Midd 2 6 sagt, sondern nach allen vier Seiten, wie Jos. ausdrücklich bemerkt bell. jud. 5 5 6 ant. 13 13 5. Innerhalb dieser Schranken war der Priestervorhof, zu dem nur die Israeliten Zutritt hatten, deren Anwesenheit hei gewissen Opfern nöthig war, vgl. M. Kelim 1 8. Innerhalb dieses Priestervorhofs befand sich zunächst der grosse Brandopferaltar, der unten 32 Ellen im Quadrat mass und in verschiedenen Ahsätzen sich nach oben verjüngte, so dass er oben 24 Ellen im Quadrat mass[3]; von Süden her führte ein 10 Ellen breiter und 32 Ellen langer sanft ansteigender Aufgang zu demselhen. Altar wie Aufgang waren aus unbehauenen Steinen gehaut, die zweimal im Jahr, am Passah und Lauhhüttenfest geweisst wurden. An der südwestlichen Ecke des Altars hefanden sich zwei Löcher im Boden, durch die das Opferhlut vermittels eines Kanals in den Kidron floss; dort war auch eine mit einer Marmorplatte bedeckte Oeffnung, durch die man zu der Grube hinuntersteigen konnte, um sie zu reinigen, vgl. Midd 3 1—4. Nördlich vom Altare waren im Fussboden in sechs Reihen 24 Ringe (טבעות) angebracht, an denen die Köpfe der grösseren Opferthiere festgebunden wurden; nördlich von ihnen waren auch acht Säulen, über welche breite Cedernhalken gelegt waren, an denen sich drei Reihen eiserner Haken zum Aufhängen der geschlachteten Thiere befanden. Endlich waren hier acht Marmortische zum Zurichten der Opferthiere Midd 3 5 5 2 Tamid 3 5 Šekalim 6 4. Auf der Südseite war das

[1] Vgl. Schürer in HbA. S. 1641.

[2] 1) neue Sekel, 2) alte Sekel, 3) Vogelnester, 4) junge Tauben zum Brandopfer, 5) Holz, 6) Weihrauch, 7) Gold für das Propitiatorium.

[3] Nach Jos. bell. jud. 5 5 6 wäre er nur 15 Ellen lang, hoch und breit gewesen; eine noch andere Zahl giebt Hekataeus an, vgl. Müller, Fragm. II, S. 394.

broncene Waschbecken, in dem die Priester vor dem Betreten des Tempels Hände und Füsse zu waschen hatten Midd 3_6[1]. Daneben befanden sich Tische, ein marmorner, auf den man die Opferstücke legte, ehe sie auf den Altar kamen, ein silberner, auf dem die Geräthe zum Opferdienst sich befanden, vgl. Šekalim 6_4 Tamid 4_3.

4. Westlich vom Brandopferaltar in einer Entfernung von 22 Ellen erhob sich das Tempelgebäude, das aus blendend weissem Marmor erbaut und zum Theil vergoldet war. Zu ihm führten, da der Felsen, auf dem es errichtet, höher war, zwölf Stufen empor Midd 3_6. Zunächst betrat man die Vorhalle (אולם), die 100 Ellen hoch und ebenso breit, aber nur 11 Ellen tief[2] war, sie hatte eine Thoröffnung, freilich ohne Thüren, von 40 Ellen Höhe und 20 Ellen Breite[3], über der Herodes nicht nur den Namen seines Gönners Agrippa bell. jud. I 21_8, sondern auch einen goldenen Adler hatte anbringen lassen, der kurz vor seinem Tode von mehreren Jünglingen, die durch zwei Rabbinen dazu angestiftet waren, herabgestürzt wurde ant $17_{6\,2-4}$. An diese Vorhalle schloss sich der innere Tempelraum (ההיכל), der sich 60 Ellen lang von Osten nach Westen erstreckte, 20 Ellen breit und 40 Ellen hoch war. In ihn führte ein Doppelthor (שער הגדול Midd 4_2, vgl. Tamid 3_7) von 20 Ellen Höhe und 10 Ellen Breite, das nach innen geöffnet wurde Midd 4_1[4] und das wie die Thüren des Vorhofs mit Gold bekleidet war. Ueber ihm hatte man goldene Weinreben mit Weintrauben von Manneslänge angebracht bell. jud. $5_{5\,4}$ ant $15_{11\,3}$[5]; von aussen war es durch einen kostbaren babylonischen Vorhang bedeckt[6]. Dieser innere Raum wurde durch zwei kostbare buntgewirkte Vorhänge in zwei Theile geschieden, der hintere westliche Raum war nur 20 Ellen lang: das Allerheiligste (בית קדש קדשים), das nur am Versöhnungstage vom Hohenpriester betreten wurde und ganz leer war. Der äussere dieser Vorhänge war an der Südseite, der innere an der Nordseite umgeschlagen,

[1] In Joma 3_{10} wird ein Mann Ben Ḳeṭin genannt, welcher statt der 2 vielmehr 12 Röhren an diesem Becken anbringen liess und dafür sorgte, dass das Wasser stets frischen Zufluss hatte, damit es nicht durch längeres Stehen unbrauchbar wurde.

[2] Midd. 4_7, nach Jos. freilich 20 Ellen.

[3] Midd. 3_7, nach Jos. bell. jud. 5_5 70 Ellen Höhe und 25 Ellen Breite.

[4] Jos. bell. jud. $5_{5\,4}$ giebt die Höhe zu 40, die Breite zu 16 Ellen an.

[5] Auch Tacitus hist. 5_5 erwähnt diesen Weinstock.

[6] In seiner Farben- und Stoffverbindung wollte man ein Bild des Weltalls erkennen: Byssus und Purpur sollten durch ihren Ursprung an Erde und Meer, Scharlach und Hyakinthos an Feuer und Luft erinnern, vgl. Jos. bell. jud. $5_{5\,4}$

so dass der Hohepriester also an der Südseite zwischen die Vorhänge trat und von der Nordseite das Allerheiligste betrat[1]. In der Mitte des vorderen östlichen Raums (תוך ההיכל Midd 4_{7}), der 40 Ellen Länge hatte, befand sich der Räucheraltar, der Schaubrottisch nördlich, der goldene siebenarmige Leuchter (vgl. Fig. 12, 13) südlich davon[2]. Hier hatten nur die diensthuenden Priester Zutritt. Ueber dem ganzen Tempelraum befand sich ein Obergemach von denselben Maassen wie der untere Tempelraum[3]; die Thür zu ihm war an der Südseite, so dass man also vom Dach des südlichen Tempelanbaus in dies Obergemach gelangen konnte. Im Boden desselben über dem Allerheiligsten waren Fallthüren angebracht, durch die man in Kasten die Arbeiter herunterliess, falls im Allerheiligsten Reparaturen nothwendig waren. Auf dem Tempeldache, das zweifellos flach zu denken ist, standen vergoldete spitze Stangen, die den Vögeln das Niedersetzen und Verunreinigen des Tempels wehren sollten (daher כִּלָּה עוֹרֵב Midd 4_{6}) bell. jud. $5_{5\,6}$ $6_{5\,1}$.

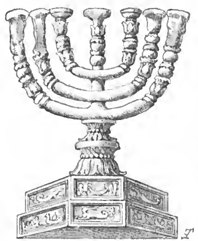


Fig. 12. Siebenarmiger Leuchter.

5. An der nördlichen, westlichen und südlichen Seite des eigentlichen Tempelgebäudes waren dreistöckige Anbauten (מְסִיבָּה) von 40 Ellen Höhe; auf der Nord- und Südseite waren in jedem Stockwerk fünf, auf der Westseite waren im untersten und mittleren je drei und im obersten zwei Gemächer. Alle waren durch Thüren miteinander verbunden, auch konnte man von jedem Gemach aus in das darüberliegende gelangen. Der Haupteingang war an der nordöstlichen Ecke des Tempels, hier konnte man direct von der Vorhalle in das an dieselbe anstossende Gemach gelangen Midd 4_{3-5}. Nördlich von diesem war ein Raum mit einer Treppe angebaut, die

[1] Vgl. über diese beiden Vorhänge M. Šekalim 8_{5}.

[2] Vgl. die Abbildungen auf dem Titusbogen, Fig. 13, zu dem Schaubrottisch vgl. M. Menahot 11_{4-6}, T. Menahot 97 u. Midr. Siphra zu Lev 24_{5} ff. Siehe HbA. S. 1391 f.

[3] Vgl. bell. jud. $5_{5\,5}$, die Mischna hat z. Th. andere Maassangaben.

durch alle Stockwerke bis auf das Dach führte. Diesem letzten Raume entsprach an der südöstlichen Ecke ein anderer, in dem eine Vorrichtung zum Ablauf des Wassers war. Die ganze Breite des Tempels sammt diesen Anbauten an dieser östlichen Seite betrug

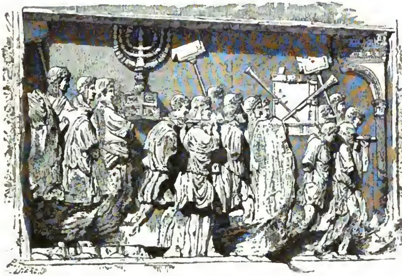


Fig. 13. Die Tempelgeräthe auf dem Relief des Titusbogens.

70 Ellen[1], so dass die Vorhalle auf jeder Seite um 15 Ellen[2] darüber hinausragte Midd 4 ₁₅; diese waren zu Seitenkammern, in denen die Schlachtmesser aufbewahrt wurden, benutzt (בית החליפות Midd 4 ₇).

§ 86. Synagogen[3].

Nicht in erster Linie gottesdienstliche Stätten im eigentlichen Sinne, wie der Tempel, sondern Versammlungsstätten der Gemeinde

[1] Vgl. die Rechnung Midd. 4 ₇: die Wand der Treppe 5, die Treppe 3, Wand des Zimmers 5, das Zimmer selbst 6, die Wand des Tempels 6, der innere Raum 20, die Wand des Tempels 6, das Zimmer 6, seine Wand 5, Raum für Wasserablauf 3, Wand 5 Ellen.

[2] Nach Jos. bell. jud. 5 ₅ ₄ freilich 20 Ellen.

[3] Unter den zahlreichen Schriften über diesen Punkt sind zu erwähnen: Vitringa, De synagoga vetere libri tres. — Franequerae 1696. J. G. Carpzov, Apparatus historico-criticus 1748, S. 307 ff. Vgl. auch Ugolini Thesaurus, Bd. XXI. Hartmann, Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen 1831, S. 225 ff. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden 1832, S. 1 ff.

am Sabhathe zum Zwecke der Schriftlection und der Unterweisung im Gesetz waren die Synagogen, welche, da die religiöse Gemeinde הַכְּנֶסֶת aram. כְּנִישְׁתָּא, griech. συναγωγή Act 6 9 9 2 ist, gewöhnlich בֵּית הַכְּנֶסֶת[1] aram. בֵּי כְּנִישְׁתָּא oder כְּנִישְׁתָּא[2], griech. συναγωγή[3] oder προσευχή[4], seltener συναγώγιον[5], προσευχτήριον[6], oder σαββατεῖον[7] genannt werden. Die Frage nach dem Alter der Synagogen lässt sich nicht mit völliger Sicherheit heantworten. Zwar wurden sie von Späteren auf Moses zurückgeführt[8], aber davon kann keine Rede sein, vielmehr können sie nur der nachexilischen Zeit angehören. Directe Zeugnisse finden sich ziemlich spät, das älteste vielleicht Ps 74 8 aus der Makkahäerzeit; zur Zeit Christi sind die Synagogenversammlungen eine festeingebürgerte Sitte, vgl. Marc 1 21 6 2 Luc 4 16 31 6 6 13 10 Act 13 14 u. s. w. Wahrscheinlich reicht ihre Entstehung bis in die Zeit des Ezra hinauf, denn je mehr das Gesetz zur strengen Norm des gesammten jüdischen Lebens wurde, um so mehr stellte sich die Nothwendigkeit heraus, die Kenntniss desselben dem Volke zu vermitteln, und das war wesentlich die Aufgahe, der man in den Synagogen gerecht zu werden suchte[9]. Nach rabbinischer Vorschrift sollten die Synagogen auf dem höchsten Punkte der Stadt erhaut werden (vgl. Tosefta Megilla, IV p. 227 ed. ZUCKERMANDEL), doch sagt diese Forderung nichts über ihre wirkliche

---

und 329 ff. HERZFELD, Geschichte des Volkes Jisrael III 129 ff. 183 ff. JOST, Gesch. des Judenthums I 168 ff. SIEFFERT, Die jüd. Synagoge zur Zeit Jesu, Beweis des Glaubens 1876, S. 3 ff. 225 ff. STRACK in RE.[2] XV 96 ff. HAMBURGER, Realencyclopädie für Bibel u. Talmud, 2 Abth., 1883. „Synagoge". SCHÜRER, Gesch. des jüd. Volkes im Zeitalter Jesu Christi II, S. 356 ff. LÖW, Der synagogale Ritus, Monatsschrift für Gesch. und Wissensch. des Judenthums 1884, S. 97 ff.

[1] So an zahlreichen Stellen der Mischna, vgl. Berakot 7 3, Bikkurim 1 4, Erubin 10 10, Sukka 3 13 u. s. w.

[2] Vgl. LEVY, Neuhebr. Wörterbuch.

[8] So im N. T., bei Jos. antt. 19 6 3, bell. jud. 2 14 4—5 7 3 3.

[4] Act. 16 13 16 KEIL u. A. haben freilich dies προσευχή von συναγωγή unterschieden und jenen Ausdruck von unbedachten Gebäuden, die lediglich zum Gebet bestimmt waren, verstanden, aber schwerlich mit Recht vgl. CARPZOV a. a. O. S. 320 f. und SCHÜRER II S. 373. Jedenfalls versteht PHILO προσευχή von der Synagoge, vgl. Philo (Mang) II 523 f. 535 565 568 596 600 u. ö.

[5] Philo (Mang) I 675 II 591.

[6] Philo II 168.

[7] Jos. ant. 16 6 2.

[8] Jos. c. Ap. 2 17, Philo II 282 630, vgl. auch Act. 15 21.

[9] Vgl. das διδάσκειν in der Synagoge Mtth 4 23 Mrc 1 21 6 2 Luc 4 15 31 6 6 13 10 Joh 6 59 18 20 Philo II S. 168 568 Jos. c. Ap. 2 17.

Durchführung[1]; häufiger baute man sie ausserhalb der Städte am Ufer eines Flusses am Meeresstrande, um so die etwa vor dem Gottesdienst nöthigen levitischen Reinigungen zu ermöglichen, vgl. Act 16 13[2]. Aus den im nördlichen Galiläa erhaltenen Ruinen von Synagogen, von denen die ältesten dem zweiten, vielleicht dem ersten Jahrhundert n. Chr. angehören[3], können wir die Bauart erschliessen, wie sie etwa zur Zeit Jesu üblich war. Gewöhnlich war der Eingang zu diesen Synagogen von Süden und zwar hatte diese Südfront meist ein Hauptportal und zwei kleinere Seitenthüren (Kafr Birʿim, Mêron, Tell Ḥum), an der bisweilen ein Porticus sich befand (Kafr Birʿim, Mêrôn). Einige dieser Gebäude waren im Innern durch zwei Säulenreihen in drei Theile getheilt (Kasiun und Nabartein), die Synagoge von Tell Ḥum war sogar fünfschiffig. Von der grossen Synagoge zu Alexandrien wissen wir, dass sie die Gestalt einer Basilika hatte[4]. Ob diese Synagogen bisweilen ohne Dach waren, ist zweifelhaft, sicher ist das durch Epiphanius adv. haeres. 80 1 nur von den Samaritanern bezeugt.

Als nothwendiges Inventar sind wohl schon in älterer Zeit vorauszusetzen: 1) Der Schrank תֵּיבָה, in welchem die heiligen Bücher aufbewahrt wurden, welche in leinene Tücher (מִטְפָּחוֹת) eingewickelt und in ein Futteral (תִּיק = θήκη) gesteckt waren; 2) ein erhöhter Platz בִּימָה = βῆμα, auf welchem das Lesepult אנלגין = ἀναλογεῖον stand;

---

[1] Schürer erinnert an die andere in Tosefta Megilla IV p. 227 ed. Zuckermandel sich findende Vorschrift, den Eingang der Synagogen wie beim Tempel im Osten anzubringen, eine Vorschrift, die wahrscheinlich niemals befolgt ist, vgl. Zeitgesch. II S. 378, Anm. 117.

[2] Gegen Löw, Monatsschr. für Gesch. und Wissensch. des Judenth. 1884, S. 167 ff. vgl. Schürer a. a. O. II S. 370 Anm. 88[a], Schürer macht mit Recht geltend, dass Löw selbst S. 109 ff. 161 ff. nachweist, dass die Synagogen häufig ausserhalb der Städte erbaut wurden.

[3] Solche Ruinen sind gefunden in Kasiun, Kafr Birʿim, el Ǵiš, Mêrôn, Nabartein, Tell Ḥum, Keraze, Irbid. Unter den Trümmern in Kasiun findet sich eine Inschrift aus der Zeit des Septimius Severus (197 n. Chr.), welche, da die andern Synagogen eine unverkennbare Verwandtschaft mit dieser haben, für die Bestimmung des Alters dieser Synagogen von Bedeutung ist, vgl. über diese Synagogen Robinson, Neuere bibl. Forschungen S. 89 ff. 450 ff. 482 f., Renan, Mission de Phénicie p. 761 ff.; die Abhandlungen von Wilson und Kitchener in The Quarterly Statement 1869, 1877, 1878, abgedruckt in The Survey of Western Palestine, Special Papers p. 294 ff.; Bädeker, Palaestina[2], S. 258 f. 260 f. 264; Ebers und Guthe, Palaestina, I 342 ff. 502; Guérin, Galilée, I 198 ff. 227 ff. 241 f. II 95 100 f. 357 f. 429 f. 441 447 ff.

[4] Jer. Sukka V 1 fol. 55[ab].

3) die Leuchter, גרות zur festlichen Erleuchtung; 4) die Posaunen (שׁוֹפָרוֹת) welche am Neujahrstage, und die Trompeten (חֲצֹצְרוֹת), welche an den Fasttagen geblasen wurden[1].

Derartige Synagogen waren wohl in allen, auch den kleineren Orten Palästinas (vgl. Nazareth Mtth 13 54 Marc 6 2 Luc 4 16 Kapernaum Marc 1 21 Luc 7 5 Joh 6 59) und auch in ausserpalästinensischen Gegenden fanden sie sich zahlreich[1], forderte doch eine spätere Zeit, dass überall, wo auch nur 10 Israeliten zusammen wohnten, eine Synagoge gebaut werden sollte. In grösseren Städten waren oft mehrere vorhanden, die durch besondere Embleme von einander unterschieden wurden[2]. Für Schriftlection, Predigt und Gebet gab es zur Zeit Christi offenbar noch keine besonderen Beamten, sie wurden von den Gemeindegliedern ausgeůbt, vgl. Mtth 4 23 Marc 1 21 6 2 Luc 4 15 ff. 6 6 13 10 Joh 6 59 18 20; wohl aber gab es Beamte für andere Functionen: 1) die Aufsicht über die Synagoge, Sorge für die Ordnung des Gottesdienstes hatte der Synagogenvorsteher רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת ἀρχισυνάγωγος, er bestimmte, wer die Schriftlection und das Gebet sprechen sollte, forderte geeignete Personen zur Predigt auf, vgl. Marc 5 22 Act 13 15 u. s. w.; 2) der Almoseneinnehmer גַּבָּאי צְדָקָה, da es Sitte war gerade in der Synagoge die Almosen einzusammeln; 3) der Synagogendiener חַזָּן הַכְּנֶסֶת ὑπηρέτης Luc 4 20, der die heilige Schriften herbeizubringen, die Kinder im Lesen zu unterweisen, die Geisselung an den Verurtheilten vorzunehmen hatte. Fälschlich hat man als Gemeindebeamte angesehen den „Bevollmächtigen der Gemeinde“ שְׁלִיחַ צבור, der beim Gottesdienst das Gebet im Namen der Gemeinde zu sprechen hatte: in der That ist das kein Beamter, sondern jeder, der das Gebet im Namen der Gemeinde spricht, ist שְׁלִיחַ צבור[3].

[1] Vgl. Vitringa, De Synagoga p. 232 ff., Antiochien Act. 13 14, Iconium Act. 14 1, Thessalonich Act. 17 1, Beroea Act. 17 10, Athen Act. 17 17, Korinth Act. 18 4, Ephesus Act. 18 19 26 19 8.

[2] Vgl. Jerusalem Act. 6 9 24 12. Alexandria Philo II 565. Rom Philo II 568. Schürer II 374 weist auf die Synagoge des Weinstocks כנישתא דגפנא in Sepphoris und die Synagoge des Oelbaumes συναγωγὴ ἐλαίας in Rom.

[3] Vgl. Schürer, II S. 368, wo auch über die ursprüngliche Bedeutung der „zehn geschäftsfreien Männer“ עֲשָׂרָה בַּטְלָנִין geredet ist: ursprünglich bezeichnet es Männer, die auch an den Wochentagen geschäftsfrei und darum nicht am Besuch der Synagoge behindert sind. Erst später hat man, durch Missverstand von Megilla 1 3 veranlasst, bestimmt, dass beim Gottesdienst in der Synagoge stets 10 Männer gegen Geldentschädigung anwesend sein mussten, welche עשרה בטלנין hiessen.

Kap. 2.

Die heiligen Personen.

§ 87. Das Priesterthum und seine Aufgabe in der ältesten Zeit[1].

Einen Priesterstand, dessen ausschliessliches Geschäft es war, für andere zu opfern, kennt die alte Zeit nicht, ja er war für die alte Zeit sogar eine Unmöglichkeit, denn konnte man damals an jeder Stelle, wo es das Bedürfniss forderte, einen Altar errichten, so war damit auch gegeben, dass jeder, der einen solchen Altar errichtete, auch das Recht zu opfern hatte, oder dass er einen andern nach seinem Willen damit beauftragte. So bringt Gideon aus dem Stamme Manasse auf Jahves Befehl Jdc 6 26 ff. und Manoaḥ aus dem Stamme Dan auf die Aufforderung des Engels 13 16 Opfer dar. Die Einwohner von Bet Šemeš opferten auf einem grossen Stein bei der Stadt die Kühe, welche den Wagen mit der Lade gebracht hatten I Sam 6 14. Der Seher Samuel vollzieht die Opfer des Volkes 7 9 f. 16 2 ff., ja das Volk beginnt seine Opfermahlzeiten zu Rama nicht, bevor sie Samuel gesegnet hat c. 9, und zweifellos ist auch das Niederhauen des Agag „vor Jahve" durch Samuel als Opfer aufzufassen. Der Ephraimit Micha bestellt zunächst einen seiner Söhne an seinem Heiligthum als Priester Jdc 17. Jahves Lade ist zu Kirjat-Jearim im Hause Abinadabs, wo sie sein Sohn Eleazar bewacht I Sam 7 1 ff.; später stehen zwei andere Söhne im Dienste der Lade und schaffen sie aus dem Hause fort[2] II Sam

[1] Oehler in RE.VIII und Levi, Leviten, Levitenstädte RE. XII, Priesterthum im Alten Testament RE.[2] XII 213 ff. von Orelli; Küper, Priesterthum des alten Bundes 1866; Graf, Zur Gesch. des Stammes Levi in Merx Archiv I S. 68 ff. 208 ff. und BL. IV S. 29 ff. 594 ff.; Kuenen, Zadok en de Zadokieten Th. T. III 463 ff. De stam Levi a. a. O. V 628 ff.; De opstand van Korach, Dathan en Abiram a. a. O. XII S. 139 ff.; de geschiedenis der priesters van Jahve a. a. O. 1890 S. 1 ff.; Historisch-kritische Einleitung, 2. Aufl. I S. 281 ff.; Wellhausen, Prolegomena, 2. Aufl., S. 125 ff.; Franz Delitzsch, Pentateuch-kritische Studien ZWL. I S. 223 ff. 279 ff.; S. Maybaum, Die Entwicklung des altisraelitischen Priesterthums 1880; Kittel, Die neueste Wendung der pentateuchischen Frage in theol. Studien aus Württemberg II 147 ff. III 278 ff. Gesch. der Hebräer I 106 ff.; Lippert, Allgem. Gesch. des Priesterthums 1884, bes. II S. 1 ff. Oort De Aaronieden in Th. T. XVIII 289 ff. Schürer, Gesch. des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu 1886 II S. 175 ff. Stade, Gesch. des Volkes Israel 1887 I S. 152 ff. 468 ff.; Baudissin, Geschichte des alttestamentl. Priesterthums 1889; Kautzsch in Ersch und Gruber allgem. Encycl. Zweite Section. XLIII S. 282 ff., StKr. 1890, S. 767 ff.

[2] Wenn II Sam 6 6 f. erzählt wird, dass Ussa beim Umfallen der auf den

6 3 f., aber nicht verhüllt und an Stangen, wie P das fordert, sondern auf einem mit Rindern bespannten Wagen. Sodann finden wir die Lade im Hause des Gatiters Obed-Edom[1], und so wenig wird daran Anstoss genommen, dass vielmehr ausdrücklich erzählt wird, dass Jahve während dieser Zeit Obed-Edom segnet II Sam 6 10 f. Das bleibt auch so noch in der älteren Königszeit: David tanzt im linnenen Ephod, dem priesterlichen Gewande, vor der Lade, bringt Opfer und segnet das Volk II Sam 6 17 ff., wie auch Saul öfter opfert, ohne dass ihm daraus ein Vorwurf gemacht wird, ja I Sam 14 34 f. setzt offenbar voraus, dass jeder schlachten und opfern, d. h. das Blut an den Altar bringen konnte. Salomon opferte auf der grossen Bama zu Gibeon I Reg 3 4 ff. 9 25, er vollzieht die Einweihung des Tempels, betet und segnet schliesslich das Volk I Reg 8 22 54 f. Jerobeam opfert auf dem Altar zu Betel I Reg 12 33; dasselbe hören wir von Ahas II Reg 16 12 f. Elia, der Vertreter des ächten Jahvismus, opfert auf dem Karmel I Reg 18 30 ff., eine Thatsache, die nur dann begreiflich ist, wenn von einer Beschränkung des Opferrechts damals noch keine Rede war.

Aber wenn auch in alter Zeit von keinem Priesterstand die Rede ist, der allein die Aufgabe zu opfern hat, dennoch hören wir aus der Richterzeit von ständigen Priestern, nämlich am Heiligthum des Ephraimiten Micha und dem des Stammes Dan, sowie an dem zu Silo. Ihre Aufgabe war aber weniger die des Opferns, als vielmehr die, das an solchem Heiligthum befindliche Bild, das ja unter Umständen sehr kostbar und daher begehrenswerth war, zu bewachen (שמר) und zu bedienen (שרת)[2], vor allen Dingen verstanden diese Priester die Kunst, das Ephod zu befragen und so als Môre, vgl. Jdc 7 1 die Tôra zu ertheilen. Freilich war für die Bewachung und Bedienung des Gottesbildes ein Priester nicht durchaus nöthig, das konnte unter Umständen auch ein andrer, daher bestellt der Ephraemit Micha zunächst einen seiner Söhne zum Wächter des Heilig-

Wagen gestellten Lade stirbt, weil er von Jahve wegen Berührung der Lade bestraft wird, so ist das eine auf späterem Boden erwachsene Anschauung, „denn wie konnten Abinadabs Söhne die Lade auf den Wagen gesetzt haben, ohne sie zu berühren? Vielmehr wird in der ursprüngl. Erzählung Ussa von der umfallenden Lade erschlagen sein“. Baudissin S. 190 f.

[1] Auch diesen hat die Chronik zum Leviten gemacht, I Chr 15 18 21 24 16 5 38 26 4, anders 13 13.

[2] Beide Ausdrücke שמר u. שרת sind später für den heil. Dienst beibehalten. Vgl. übrigens I Reg 12 31, wo die Priester in unmittelbarer Verbindung mit den בית במות genannt werden.

thums Jdc 17; Eli macht den Ephraimiten Samuel, der nicht zur Priesterfamilie gehört aber freilich in der Chronik zum Leviten gemacht wird II Chr 6 12 f. 19 ff., zum aedituns bei der Lade I Sam 1 1 ff.; in Kirjat Jearim im Hause Ahinadabs wird sein ältester Solm Eleazar zum Wächter der Lade bestellt 7 1 ff., nach ihm stehen zwei andere Söhne im Dienste der Lade[1] II Sam 6 3 ff.. Später ist der Gatiter Obed Edom, den die Chronik, wie schon bemerkt, vgl. S. 88 Anm. 1, auf gleiche Weise wie Samuel legitimirt, der Wächter der Lade II Sam 6 10 f. Anders war das dagegen mit der Befragung des heiligen Orakels, das setzt eine gewisse Technik voraus, welche nicht jeder, sondern nur der Priester hesitzt, desshalb finden wir dasselbe immer in Verbindung mit einem Priester erwähnt. Nichts ist daher natürlicher, als dass man, wenn es möglich war, einen solchen orakelkundigen Priester zum aedituus hei dem Gottesbilde zu gewinnen suchte, wie wir das hei dem Ephraimiten Micha sehen Jdc 17 f., nichts auch begreiflicher, als dass eine derartige Fertigkeit vom Vater auf den Sohn übergieng und sich so schon früh ein erhliches Priesterthum herans hildete. Es ist höchst bedeutungsvoll, dass wir dieselbe Entwicklung auch hei den alten Arabern verfolgen können. Auch hei ihnen war ein Priester für die Verrichtung des Opfers an einem einfachen Stein nicht nothwendig, vielmehr gieht es einen Priester nur da, wo es ein Haus oder sonst etwas an der Cultstätte zu hewachen giebt; für gewöhnlich wird er auch, wie in Mekka, die heiligen Pfeile in Verwahrnng gehabt, das Loosen besorgt und seinen Lohn dafür empfangen hahen. Auffallend ist freilich, dass das dem hebräischen Kôhen entsprechende arabische Kâhin nicht für den Priester, sondern für den Seher gebraucht wird. SPRENGER (Leben Muhammeds, I 255) glaubte, dass die Kâhine im arahischen Sinne älter seien als die Kôhene im hehräischen, d. h. mit anderen Worten, dass das Priesterthum aus dem Seherthum entstanden sei, vgl. STADE, Gesch., I² 471. Mit Recht hat aber WELLHAUSEN (Skizzen, III 132 f.) sich dagegen erklärt nnd hehanptet, dass die Aufgabe des arabischen Priesters, das Haus und die Thüre des Heiligthums zu hüten, gewiss nur eine Verkümmerung seiner ursprünglichen Aufgabe und Bedeutung sei. Ursprünglich sei auch in Arabien mit dem Cultus und der Cultstätte Orakel und Gericht verhunden gewesen, und noch seien Spnren einer älteren Auffassung vorhanden, wonach der Kâhin nicht Organ des Ginns, sondern der Gottheit sei, er

[1] Vgl. Anmerkung 2 S. 87.

nähert sich insofern den Priestern, nur dass bei diesen die Verbindung mit der Gottheit immer zugleich die Verbindung mit dem Cultus und dem Heiligthum einschliesst, während dieser Zusammenhang bei den Kahinen sich gelöst hat. Die Kahine sind demnach von den Priestern ausgegangen und haben diesen, wie WELLHAUSEN hervorhebt, einen Theil ihrer Aufgabe sowie ihren alten Ehrentitel abgenommen, und erst durch diese Abzweigung sind die meisten Diener am Heiligthum wesentlich zu aeditui herabgesunken. Uebrigens war bei einzelnen Stämmen Arabiens die Kihâna ein Erbamt wie das Priesterthum bei den Israeliten.

Ein israelitisches erbliches Priesterthum tritt uns in Dan entgegen, dessen Priesterschaft sich von Jonatan ben Geršom, dem Priester des Ephraimiten Micha, ableitete Jdc 18 30[1]. Er wird Jdc 17 7 als לוי eingeführt, was hier dieselbe Bedeutung wie Ex 4 14 zu haben scheint, wo לוי zweifellos im Sinne von „Priester" gebraucht ist. Dafür spricht auch die Thatsache, dass derselbe Mann als מִמִּשְׁפַּחַת יְהוּדָה stammend[2] beschrieben wird. Offenbar waren derartige Priester damals ziemlich rar und fanden sich meist nur an Stammesheiligthümern, wahrscheinlich nahm man sie für eine bestimmte Summe an Geld oder Geldeswerth in Dienst (מִלֵּא יָד, ein Ausdruck, der später von der Priesterweihe gebraucht ist). Das andere ständige Priesterthum finden wir zu Silo, wo Eli seines Amtes waltete. Mit Wahrscheinlichkeit lässt sich die Familie Eli's auf Pinehas zurückführen[3], den wir in der früheren Richterzeit als Priester bei

---

[1] Manasse ist sicher Correctur, vgl. STUDER und BERTHEAU zu Jdc 18 30.

[2] Gegen die ausdrückl. Angabe ממשפחת יהודה will KAUTZSCHS Bemerkung (bei ERSCH und GRUBER unter LEVI), dass des Priesters Absicht, von Betlehem auszuziehen und sich aufzuhalten, wo er es treffen würde, darauf hindeute, dass er in Betlehem nicht seine eigentl. Heimath habe, nicht viel sagen. Warum soll der in Betlehem heimische Priester nicht den Gedanken einer Wanderung gefasst haben können, wenn für ihn in seiner Heimath keine oder doch keine befriedigende Möglichkeit war, sich durch seinen priesterl. Beruf zu ernähren?

[3] I Chr 24 3 rechnet Aḥimelek, den Sohn des Aḥitub, des Enkels des Eli, zu dem Ahronitischen Geschlecht des Itamar, während die Chronik andererseits I Chr 5 27 ff. 6 35 ff. das Hohepriesterthum in der Ahronitischen Familie des Eleasar bis auf Zadok forterben lässt. Beide Nachrichten stimmen nicht zusammen. Diese ganze Genealogie des Chronisten, wonach die Zadokiten von Ahron abstammen, ist eine künstliche und haltlose, von den Anschauungen der späteren Zeit beeinflusste. Da die Zadokiten der Familie des Eli nicht zugehörten, woran nicht zu rütteln war, half die spätere Zeit sich mit der Einführung der Itamariden, die historisch in der Luft schweben, und vertheilte die Eliden und Zadokiten nun auf die beiden Zweige der Ahron-Familie. Um die innere Un-

der Lade finden und der das Erbgut auf dem Gebirge Ephraim empfieng Jos 22 13ff. 24 33; nach ihm erhielt ein Sohn des Eli seinen Namen. Jener Pinehas nun erscheint bei E Jos 24 33 wie bei P als Sohn Eleasar's, der gewöhnlich ein Sohn Ahrons genannt wird, der aber vielleicht identisch ist mit dem jetzt Elieser (אֱלִיעֶזֶר = אלעזר und = אֶלְעָזָר) ausgesprochenen Sohn des Mose WELLH., Prolog.[2] S. 147, vgl. anch I Sam 2 27 und den in P sich findenden Namen für einen Zweig Levi's מוּשִׁי, d. h. der mosaische[1].

Wie es dazu kam, dass „Levit“ Synonymum von „Priester“ wurde, ist sehr zweifelhaft. Man hat, durch die Anschauungen der späteren Zeit bestimmt, gemeint: Levi sei eben der von Anfang an für das Priesterthum bestimmte Stamm gewesen, der um desswillen keinen Landbesitz wie die andern Stämme empfangen habe. Die ältesten Quellen über Levi begünstigen diese Annahme nicht. Nach Gen 49 5—7 erscheint Levi auf völlig gleicher Stufe mit Simeon, beide haben einen Frevel nnd zwar offenbar an den Kanaanitern begangen, wesswegen ihnen Zerstreuung in Israel angedroht wird. Wahrscheinlich ist an jenen Gen 34 erzählten Frevel gedacht, dass nämlich Simeon und Levi trotz des mit den Sichemiten abgeschlossenen Connnbiums die Stadt treulos überfallen und ihre Einwohner niedergemacht haben, eine That, welche offenbar in den Anfang der Richterzeit fällt, da diese Stämme noch nomadenartig umherzogen und erst darnach trachteten festen Besitz zu gewinnen. In Folge dieser That fielen diese Stämme, von denen die übrigen sich lossagten, der Rache der Kanaaniter znm Opfer, sie wurden zersprengt,

---

wahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit, dass die jüngere Familie zuerst das Priesterthum inne hatte, hat sie sich nicht gekümmert; ihr kam alles darauf an, die Zadokiten als die legitimen darzustellen und so wurden sie zu Nachkommen des Eleazar.

[1] Abgesehen von Jdc 17 18 ist auch in c. 19—21 von einem Leviten die Rede, doch köunen diese Kapitel als Quelle für die alte Zeit nicht ohne Weiteres verwandt werden. Ausserdem finden sich Leviten erwähnt I Sam 6 15 nnd I Reg 8 4, wo Einarbeitungen aus späterer Zeit vorliegen (vgl. DE WETTE, Beiträge I 235f., VATKE, Religion S. 347, BLEEK—WELLHAUSEN[4], S. 209, BAUDISSIN S. 193f.); I Reg 12 31, einer Stelle aus deuteronomistischer Feder und II Sam 15 24, eiuem Vers, der uns ebenfalls nicht mehr in ursprünglichem Text erbalten ist (vgl. WELLHAUSEN, Text der Bücher Sam. zu d. St., KUENEN[2], I S. 11 Anm. 11, gegen KITTEL, Studien aus W. III 301, Anm., und BAUDISSIN S. 193 Anm.[2]). In den Prophetenschriften tritt der Name zuerst Jer 33 17ff. auf, doch gehören diese Verse nicht Jeremja zu, vgl. KUENEN[2] II § 54 Anm. 21; wir fiuden ihn ferner bei Ezechiel, vgl. 40 46 43 19 44 10 15 45 5 48 11—13 22 31 Jes. 66 21 Zach 12 13 Mal. 2 4 8 3 3.

so dass sie nicht mehr zu eigenem Landbesitz kamen. Die Ursache, wesswegen Levi ohne Land blieb, ist also durchsichtig genug: nicht in Folge seiner Bestimmung zum Priesterstamm blieb er ohne Landloos, sondern in Folge unglücklicher Kämpfe mit den Kanaanitern wurde er aufgerieben. Auch davon kann schwerlich die Rede sein, dass nun alle jene zersprengten Leviten sich jetzt dem Priesterthum zuwandten, WELLHAUSEN hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Voraussetzung dazu in jener alten Zeit, nämlich eine grössere Anzahl bedeutenderer Heiligthümer und etwaiger Mangel an Priestern, völlig fehlte. Die grösste Wahrscheinlichkeit scheint mir noch immer die Vermuthung zu haben, dass von der Anschauung aus, dass Mose, welcher der eigentliche Herr des Heiligthums und Orakelpriester des Volkes ist Ex 33 7ff.[1], dem Stamme Levi zugehörte, sich dieser Sprachgebrauch von Levi = Priester, den wir zunächst in Bezug auf die Nachkommen Moses finden, erklärt, und dass dann der Name auf alle Priester übertragen wurde, welche in Mose ihr Haupt verehrten[2]. Aber wenn wir auch von Familien hören, in welchen das Priesterthum erblich war, jedenfalls ist doch von irgend einer Exclusivität keine Rede, weil die Voraussetzung dazu, die Unnahbarkeit des Heiligen und die damit gegebene Scheidung von Priestern und Laien fehlte. Namentlich ist die Geschichte der Lade dafür von Bedeutung: der Ephraimit Samuel schläft jede Nacht bei der Lade Jahves im Heiligthum, wohin nach Lev 16 der Hohepriester nur am Versöhnungstag kommen darf; sie steht im Hause des Philisters Obed Edom II Sam 6 10f. u. s. w. Hanna tritt vor Jahve, d. h. vor den Altar um zu beten, vgl. I Sam 1 9 LXX, Joab erfasst die Hörner des Altars I Reg 2 28. David und seine Leute

[1] Als Nachfolger des Mose erscheint demnach Josua, Ahron als der eigentliche Priester hat daneben keine Stelle; erst in der Theorie von P vollzieht sich diese Wandlung.

[2] Vgl. VATKE, Rel. S. 221 ff. 272 ff. 343 ff. MAYBAUM, Die Entwicklung des altisraelitischen Priesterthums, Breslau 1880. Nach DE LAGARDE, Abhandl. der Götting. Gesellsch. der Wissenschaften XXVI 20 ff. und Orientalia II 20 ff. bezeichnete LEVI eigentlich die Aegypter, welche sich den ausziehenden Israeliten „anschlossen" Ex 12 38 Num 11 4. So erkläre es sich, warum Mose, der selbst ägyptischer Herkunft war, in den Leviten vorzugsweise seine Stütze suchte und fand; warum die Leviten die geistige Leitung der israelitischen Nation übernehmen konnten — sie waren eben als Aegypter im Besitze einer höheren Kultur —; warum die Leviten nicht in Kanaan als wirklicher Stamm auftraten. Doch hat DE LAGARDE selbst betreffs dieser Hypothese seine Reserven gemacht, Göttinger Gel. Anzeiger 1881 S. 38 ff., vgl. auch KUENEN, Hibbert-Vorlesungen, London 1882, S. 314 f.

essen die Schaubrote I Sam 21[1]. Angesichts dieses Thatbestandes ist es nicht verwunderlich, dass der Ephraimit Samuel zum Priester angenommen wird[2].

Ehe wir die Entwicklung des Priesterthums weiter verfolgen, bedarf die Frage einer Erörterung, wie die Befragung des Ephod (vgl. § 75, 3) zu denken ist. Nach I Sam 28_{6} Dt 33_{8} u. a. Stellen war das Mittel, dessen die Priester sich dabei bedienten, אורים und תֻּמִּים, was aber unter diesen Ausdrücken zu verstehen ist[3], sagt keine Stelle, eine durchaus begreifliche Erscheinung, denn der älteren Zeit war diese Einrichtung bekannt, die spätere Zeit aber hatte selbst keine sichere Kenntniss davon. Auf Grund des nach LXX herzustellenden Textes von I Sam 14_{41} (vgl. Thenius und Wellhausen zu d. St.) und auf Grund von anderen Stellen, vgl. I Sam $23_{6\ 9}$ 30_{7}ff. 14_{18} (wo האפוד statt ארון האלהים zu lesen ist), wird man am wahrscheinlichsten an zwei heilige Loose[4] bezw. Steine zu denken haben, von denen der eine bejahende, der andere verneinende Antwort bedeutete. Kam keines der Loose beim

---

[1] Höchst charakteristisch für den im Laufe der Zeit in Bezug auf den Unterschied von Priestern und Laien vollzogenen Umschwung der Anschauung ist die Vergleichung von II Reg 11_{9}ff. und II Chr $23_{4\ 8}$: dort wird erzählt, dass der Tempel auf Anordnung des Priesters Jojada durch königl. Truppen besetzt sei, hier werden diese Truppen in Priester und Leviten verwandelt.

[2] I Chron 6_{7}ff. wird Samuel freilich dem Stamme Levi eingegliedert, aber das ist aus der Anschauung einer späteren Zeit geschehen, welche sich nicht in die Thatsache zu finden wusste, dass ein Nichtlevit eine derartige Rolle spielen konnte (gegen Delitzsch, pentateuch-krit. Studien S. 232).

[3] Unmöglich ist die Zusammenstellung mit den 12 Edelsteinen auf dem Brustschild des Hohenpriesters, vgl. Jos. ant. $3_{8\ 9}$. Braun p. 613. Bellermann, Urim und Thummim, die ältesten Gemmen, Berlin 1824. Theile (neues krit. Journal der Theol. V S. 185ff.). Köster, Erläuterungen S. 215ff. M. Baumgarten zu Ex 28. Das beruht auf der alten Verwechslung des oben genannten Ephod mit dem Ephod des Hohenpriesters, die beide nichts miteinander zu thun haben. Wahrscheinlich verschwand unter dem Einfluss der prophet. Kämpfe gegen die Gottesbilder das Ephod in der Erinnerung als Bild und wurde nun im Gedanken an Ephod bad der alten Zeit zu einem Kleidungsstücke, das für den Hohenpriester als einzig rechtmässigen Inhaber des heil. Orakels reservirt wurde. — Eher könnte man an kleine Gottesbilder oder Teraphim denken (Spencer, de legg. Hebr. III diss. 7), was Stade dadurch stützte, dass neben dem Ephod öfter die Teraphim erwähnt werden, die zweifellos menschenähnliche Bilder gewesen sein müssen und beim Orakel eine Rolle gespielt haben, vgl. Gesch. I 472f.

[4] Vgl. Ewald, Alterth.[3] S. 391ff. Thenius zu I Sam 14_{41}. Steiner, Bl. V S. 281ff. Riehm, HbA. S. 914ff. H. Schultz[4], S. 257. Kautzsch, RE.[2] XVI S. 226f.

Werfen (הוֹרָה) der Loose zum Vorschein, so wies das auf den Unwillen Jahves, der die Antwort verweigerte I Sam 14 37 28 6. Abgesehen von I Sam 10 22b und II Sam 5 23f. kommt man überall mit dieser Annahme aus, in diesen Stellen hat man wahrscheinlich an erläuternde Ausführungen der Antwort des heiligen Looses zu denken[1]. Die Bedeutung der Wörter Urim und Tummim ist völlig dunkel[2].

Ein derartiges Loosorakel haben auch die Araber gehabt; Istiḳsâm ist term. für das Befragen desselben[3]. Dieses selbe Wort findet sich auch im Hebräischen, nur dass freilich קסם nie vom priesterlichen Orakel gebraucht wird, sondern damit wird das heidnische Orakel bezeichnet, eine Nüancirung, die jedenfalls erst im Laufe der Zeit eingetreten ist, nachdem gewisse bei Israel einst übliche Formen des Orakels, vielleicht in Folge des prophetischen Einflusses, verpönt wurden. Jedenfalls beweist Ez 21 26 27, dass man auch קסם als Loos- oder Pfeilorakel auffasste: „Der König von Babel steht am Kreuzwege, um קסם zu üben, er schüttelt die Pfeile, fragt das Idol, beschaut die Leber (des Opferthieres) — in seiner Hand ist das Loos [קסם] Jerusalem.“ Darnach ist die Sache offenbar so zu denken, dass das eine Loos bezw. der eine Pfeil, der mit Jerusalem bezeichnet ist, geworfen und damit der durch den Kreuzweg ausgedrückte Zweifel beseitigt ist.

§ 88. Priester in der vordeuteronomischen Königszeit.

Von entscheidender Bedeutung für die Entwicklung des israelitischen Priesterthums war die Entstehung des Königthums und die

[1] De Lagarde, Die revidirte Lutherbibel S. 19 verweist auf eine bemerkenswerthe Analogie, die sich bei Sprenger, Leben und Lehre des Mohammed, I S. 259 ff. findet: in der Kaaba zu Mekka waren 7 Stäbe von verschiedener Farbe, deren jeder ein Wort trug, z. B. ja, nein u. s. w. Je nach Uebereinkunft entschied beim Looswerfen das Hervorkommen bestimmter Wörter; auch die verschiedene Farbe der Stäbe gab bisweilen den Ausschlag.

[2] LXX haben keine sichere Tradition, wie ihre schwankende Uebersetzung zeigt. Meist pflegt man nach Vorgang der LXX zu übersetzen: „Erleuchtung und Wahrheit“, was an תמים scheitert, das nicht „Wahrheit“ sein kann. Wellhausen, Proleg.[2] S. 419 hat vermuthet, dass אורים mit ארר „verfluchen“ zusammenhänge, vgl. Ilias I 11 und Num 22 23, während er zur Erklärung von תמים an die arab. Tamâim erinnert, die nicht blos Kinderamulette sondern Zaubermittel überhaupt bedeuten, eine Gleichsetzung, die W. später aufgegeben hat, vgl. Skizzen III 167. Freitag, lex. arab. unter tamîmat und de Lagarde, Proph. chald. p. XLVII haben unabhängig von einander diese letzte Vermuthung ausgesprochen.

[3] Vgl. Wellhausen, Skizzen III 126 f. W. R. Smith, Journal of Phil. XIII 276 ff. Gesenius, thes. p. 1224. Stade, Gesch. I 505.

von diesem ausgehende Gründung des Tempels zu Jerusalem. Wie dieser Tempel mit seinem Glanz die kleineren Heiligthümer des Landes überragte, namentlich nachdem die Abtrennung vom Nordreich erfolgt und damit die Concurrenz der Heiligthümer zu Dan, Beeršeba, Betel und an anderen Orten, die durch ihr Alter geheiligt waren, beseitigt war, so überragte auch diese Priesterschaft zu Jerusalem an Einfluss und Ansehen alle andern im Lande. Freilich nicht in dem Sinn, als ob diese Priesterschaft neben dem Könige eine selbständige Macht gewesen wäre, wie etwa das Priesterthum der Eliden zu Silo und später zu Nob noch unter Saul eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit gehabt hat, vielmehr waren die Priester durchaus königliche Beamte und erscheinen unter denselben II Sam 8_{17}f. 20_{25} I Reg 4_{1}ff., die Könige setzten sie ab und ein nach ihrem Willen. So stellte David den Ebjatar und später Zadok und den Jairiten ʿIra II Reg 20_{23}, ja selbst einige seiner Söhne als Priester an II Sam 8_{18}[1], während Salomo den aus der alten Priesterfamilie des Eli stammenden Ebjatar wegen seiner Partheinahme für Adonija auf sein Landgut nach Anatot verbannte und den zu der Familie der Eliden nicht gehörigen Zadok an seine Stelle setzte I Reg 2_{26}f. 35. Dieser Zadok ist zweifellos der I Sam 2_{35} gemeinte Begründer eines dem בית אבי עלי nicht entsprossenen dauernden Priestergeschlechts, denn sicher blieb das Priesterthum zu Jerusalem in dem Geschlechte des Zadok erblich bis zum Exil und I Sam 2_{27}ff. ist für uns von Bedeutung, weil die Stelle nicht nur beweist, wie lange sich die Erinnerung an die Verdrängung des alten seit der Mosezeit stammenden Priestergeschlechts der Eliden erhalten hat, sondern auch zeigt, wie man sich die Thatsache der Ersetzung der Eliden durch die gewissermassen illegitimen Zadokiten zurecht zu legen suchte. Als solche Beamten des Königs „wandelten die Priester vor dem Gesalbten Jahves", d. h. in Abhängigkeit und Unterordnung unter ihn I Sam 2_{35}, wie das z. B. bei Uria sich zeigt, der sich ohne Weigerung der Anordnung des Ahas fügt, im Tempel zu Jerusalem einen neuen Altar nach dem Muster des Altars von Damaskus aufzustellen II Reg

[1] I Chr. 18_{17} wird das II Sam 8_{18} sich findende כהנים freilich umgedeutet in הראשנים ליד המלך, dem im Wesentlichen Baudissin S. 191 u. A. zustimmen, „weil die beiden Priester Davids schon II Sam 8_{17} genannt waren". Doch ist eine derartige Umdeutung ohne jeden Grund: II Sam 20_{26} zeigt, dass die Nennung jener beiden andere nicht ausschliesst; zudem beweist I Sam 22_{11}, dass an einem Heiligthum bisweilen die Priesterschaft ziemlich zahlreich war.

16 10ff.; noch zur Zeit des Jeremja erscheinen die oberen Tempelpriester durchaus als Beamte des Königs, Zephanja tritt als des Königs Abgesandter auf Jer 21 1 37 3, vgl. II Reg 19 2. Es ist daher kein Wunder, wenn ein über die Beamten des Königs kommendes Vernichtungsgericht auch die Priester trifft II Reg 10 11 vgl. I Reg 4 5. Von dem oben dargelegten Gesichtspunkt aus begreift sich auch die That des Jerobeam, welcher die, welche ihm gut schienen, zu Priestern einsetzte. Wird I Reg 12 28ff. 13 33 getadelt, dass er, und zwar offenbar an den Königsheiligthümern des Nordens Am 7 10ff., Leute aus dem Volke, nicht aber aus den Leviten, zu Priestern gemacht habe, so ist das ein nur vom Standpunkt des deuteronomischen Geschichtsschreibers aus begreiflicher Tadel, thatsächlich that er nichts anderes, als was David, Salomo u. a. gethan haben. Wie wenig in der alten Königszeit die Scheidung zwischen Priestern und Laien eine feste war, zeigt die Thatsache, dass wir Sabud, den Sohn Natans, als Priester finden, während ʿAzarja, der Sohn des Zadok, uns unter den Sârim entgegentritt I Reg 4 5, ein neuer Beweis für die oben behauptete deuteronomische Geschichtsbeurtheilung in I Reg 12 28ff.

Je mehr das Ansehen der Priester an dem Königsheiligthum sich hob, um so mehr musste insofern sich eine Umgestaltung der Aufgaben der Priester vollziehen, als die eine ihrer ursprünglichen Pflichten, nämlich die den Tempel zu bewachen, auf die Tempeldienerschaft übergieng, die an dem Tempel zu Jerusalem wie an den grossen Königsheiligthümern des Nordreiches gewiss bald ziemlich zahlreich vorhanden war, vgl. die Gibeoniten Jos 9 und die Netinim Esr 2 43 70 8 20 Neh 7 46 73 und Sklaven Salomos Esr 2 58 Neh 7 60 11 3. Andrerseits begreift es sich leicht, dass wenn die Könige auch das Opferrecht an ihrem Heiligthum unbestritten gehabt haben, sie dasselbe doch nur bei besonderen Gelegenheiten ausgeübt haben, wie z. B. Salomo bei seiner Thronbesteigung oder bei der Tempelweihe; gewöhnlich werden die Priester das Opfer für sie dargebracht haben. Von da aus war es nur ein kleiner Schritt, dass das Opfern überhaupt eine Funktion der Priester wurde, zunächst an den Königsheiligthümern, wo es den Priestern gewiss mit leichter Mühe gelang, dies Recht auch in Beziehung auf die Opfer des Volkes an sich zu bringen, denn die Regelung des Cultus an diesen Heiligthümern lag ja in der Hand des Königs bezw. seiner Priesterschaft, und von hier aus wird die Sitte allmählich auch an den kleineren Heiligthümern durchgedrungen sein. Wie sich unten

zeigen wird, hat es Jahrhunderte gedauert, bis diese Sitte überall durchdrang und auch dann, als die Nothwendigkeit der Mittlerschaft eines Priesters für das Opfer sich durchgesetzt hatte, haben sich Reste erhalten, welche an das Opferrecht der Laien erinnern, vgl. Kap. IV die Opfer.

Noch nach andrer Seite vollzog sich allmählich in der Königszeit eine Aenderung. Wie oben gezeigt, bestand die wesentliche Aufgabe des Priesters in der alten Zeit darin, dass er vermöge des heiligen Loosorakels den Willen der Gottheit zu erforschen und so Unterweisung (תּוֹרָה)[1] denen zu geben hatte, welche sich an die Gottheit wandten; noch David unternimmt nichts ohne das heilige Orakel, das mit dem Ephod irgendwie in Beziehung stand, zu fragen, vgl. I Sam 14 18 23 9. Wie lange die Befragung der Gottheit vermittels dieses heiligen Orakels üblich war, erfahren wir nicht. Zwar wird das Ephod noch Hos 3 4 genannt, aber ob es hier noch jene vorher erwähnte Bedeutung, nämlich Mittel zum Gottesorakel zu sein, hat, ist fraglich, Thatsache ist jedenfalls, dass wir seit Salomo von einer Befragnng der heiligen Loose direct nichts mehr hören. Offenbar ist allmählich dies heilige Orakel in den Hintergrund gedrängt und zwar vollzog sich diese Entwicklung wahrscheinlich im Zusammenhang mit der immer mehr sich steigernden Bedeutung der Propheten, welche den Willen der Gottheit im einzelnen Fall vermittelten. Aber wenn auch dies Mittel, die Thora zu ertheilen, in den Hintergrund gedrängt wurde, die Aufgabe der Priester, die Thora Jahves zu lehren, blieb. Ursprünglich bezog sie sich gewiss vorwiegend auf Rechtsfälle: in Fällen, die zu entscheiden menschlicher Weisheit zu schwierig waren, wandte man sich an Gott, d. h. an das Heiligthum und die dort fungirenden Priester, sie waren die Schiedsrichter im Namen Jahves I Sam 2 25. Allmählich werden aber in der Thora diese einzelnen Rechtsfragen mehr in den Hintergrund getreten sein und zwar in demselben Maass, als die neue staatliche Organisation erstarkte und die Rechtspflege in Anspruch nahm, und die Thora wird sich wesentlich mit dem „Weg Jahves", d. i. mit den Fragen des sittlich-religiösen Lebens befasst haben, vgl. Gen 18 19, Bb ist ein Beispiel einer solchen Thora, nicht minder Ex 34 17 ff. Als Inhaber einer so gearteten Thora sieht Hosea die Priester an, und seine Anklage richtet sich gerade darum gegen sie,

[1] Wahrscheinlich ist תּוֹרָה ursprünglich nichts als die durch das Loos erfolgte Unterweisung (vom הוֹרָה werfen, nämlich die Loose), und hat dann erst die allgemeinere Bedeutung der Unterweisung, Lehre erhalten.

weil sie diese Thora Jahves vergessen und damit die sittliche Verwilderung des Volkes verschuldet haben, so dass Lüge, Raub, Mord, Ehebruch an der Tagesordnung ist, vgl. 4 1ff. Selbstverständlich wird auch schon in der älteren Zeit diese Thora sich mit auf cultische Dinge bezogen haben, aber sie waren nur ein nebensächliches Moment, vgl. Ex 34 17ff. und Bb, erst bei den nachexilischen Propheten bekommt die priesterliche Thora „einen stark rituellen Beigeschmack", vgl. Hagg 2 11, und nur diejenigen Riten werden, wie Wellhausen hervorhebt, unter Thora in der vorexilischen Zeit einbegriffen, welche die Priester andere zu lehren haben, nicht die, welche sie selbst ausüben, wie das selbst aus den rituellen Vorschriften der Leviten sich noch erkennen lässt. Wie Hosea die Priester scharf tadelt, dass sie die Thora vergessen haben, so andrerseits Micha, dass sie nur um Geld dem Volke die Thora zu Theil werden lassen 3 11. Auch aus Worten wie Jer 18 18 Ez 7 26 Thr 2 9 folgt, ein wie wesentlicher Bestandtheil der gesammten priesterlichen Thätigkeit das Ertheilen der Thora noch in dieser späteren Zeit war: eben als Inhaber der Thora haben die Priester eine so grundlegende Bedeutung für das Volks- und Staatsleben. — Dass die Priester auch in politischer Beziehung bisweilen eine bedeutungsvolle Rolle gespielt haben, zeigt nicht nur das Beispiel des Ebjatar aus den Tagen Salomos, sondern auch das des Jojada II Reg 11.

Diese eben skizzirten Verhältnisse der Richter- und Königszeit stimmen nur durchaus mit dem, was wir aus den älteren Quellen des Pentateuchs über das Priesterthum wissen. In Bb ist von einem besonderen Priesterstande, der allein das Recht zu opfern hätte, nicht die Rede, denn in Versen wie Ex 20 24ff. ist nicht der Priester, sondern vielmehr Israel angeredet, ein deutliches Zeichen, wer eigentlich als der Opfernde angesehen ist und wenn Ex 22 28f. 23 16 19 von Gaben gesprochen wird, die Jahve dargebracht werden, so ist eben der opfernde Israelit der Darbringende, die Gaben selbst aber wurden, abgesehen von dem, was auf den Altar kam, zu Mahlzeiten verwandt[1]. Ob Ex 22 28, wo die Gabe des erstgeborenen Sohnes gefordert wird, von der Weihe desselben zum heiligen Dienst, der sich aber keineswegs mit dem Opfern deckt, vgl. I Sam 1 11, vgl. auch Num 3 12f. 8 16ff., zu verstehen ist, ist sehr fraglich, vgl. Anm. 1 S. 99. Stade (Gesch. I 634) hat das Wort von der Forderung eines wirklichen Opfers der Erstgeborenen verstanden, aber die alte Zeit

[1] Gegen Baudissin S. 57f.

kennt eine derartige Sitte in Israel nicht und mit dem sonstigen Geist des Bundesbuches wäre eine solche Forderung nicht in Einklang zu bringen. Vielleicht sind übrigens in Bb ständige Priester insofern vorausgesetzt, als hier von Rechtsstreitigkeiten die Rede ist, welche vor Gott gebracht und dort entschieden werden sollen Ex 22$_{7}$f.; offenbar wird man dabei an solche das heilige Loos handhabende Priester zu denken haben[1], wie sie die historischen Bücher schon in alter Zeit kennen. Auch in JE ist von Priestern als den allein zum Opfern berechtigten nicht die Rede, vielmehr bestimmt Mose bei der Bundschliessung am Sinai junge Israeliten zum Darbringen der Opfer Ex 24$_{3}$ff. (E). Zwar ist Ex 19$_{22}$, vgl. v. $_{24}$ und 32$_{28}$f. von Priestern bezw. Levisöhnen als Priestern die Rede, aber die letztere Stelle geht sicher auf deuteronomische Grundlage zurück[2] und die erstere ist schwerlich ursprünglicher Bestand von JE[3]. Wohl aber reden diese Quellen von Mose als Empfänger des Orakels und Josua als seinem aedituus Ex 33$_{7}$ff. und von den Leviten als den wegen ihres Eifers für Jahve zum Priesterdienst Berufenen Ex 32$_{25}$ff.[4], ja Ahron wird Ex 4$_{14}$ wie Jonatan Jdc 17 18 לֵוִי genannt, was zweifellos in jener Stelle nicht Gentilicium, sondern nur Synonymum mit כֹּהֵן sein kann, doch ist es freilich fraglich, ob wir 4$_{14}$ als alten Bestand ansehen können und ob nicht vielmehr hier eine spätere Hand unter dem Einfluss von P eine Einarbeitung vollzogen hat. Besonders bedeutungsvoll ist

---

[1] Woher diese kamen, sagt Bb nicht; nichts berechtigt sie mit den Jahve dargebrachten männlichen Erstgebornen zu identificiren Ex 22$_{28}$, wie das Ew., Alterth. S. 376f., KNOB.-DILLMANN zu Ex 22$_{28}$, BAUDISSIN S. 55ff. u. A. thun, denn es fehlt uns in den älteren Quellen an jedem Beweis für diese Behauptung. Wenn man auf Samuel hingewiesen, so ist dabei nicht ausser Acht zu lassen, dass die Weihe desselben so wenig als etwas durch Sitte oder Gesetz Gefordertes angesehen wird, dass sie vielmehr als eine ausserordentliche Leistung der Hanna erscheint. Jdc 17 ist nur davon die Rede, dass Micha einen seiner Söhne weiht und ebenso redet Ex 24$_{5}$ nur von israelitischen Jünglingen überhaupt. Vgl. zu Ex 22$_{28}$ vielmehr 34$_{20}$ 13$_{13}$.

[2] Vgl. KUENEN I § 13 Anm. 21.

[3] Vgl. JÜLICHER, JprTh. VIII 307. WELLHAUSEN, Proleg.[2] S. 146. Die in Ex 24$_{1}$ $_{9}$ neben Mose und den 70 Aeltesten erwähnten Ahron, Nadab und Abihu sind späterer Einschub, denn die beiden letzten Namen kommen im Pentateuch nur noch in späteren Stücken vor und zwar beide Ex 6$_{23}$, vgl. KUENEN, § 6 Anm. 5, § 16 Anm. 12 und JÜLICHER, Die Quellen von Ex 1—7$_{7}$. Halle 1880, S, 29ff.

[4] Ob freilich Ex 32$_{1}$ff. und 32$_{25}$ff. ursprünglicher Bestand von JE. bezw. E ist, bleibt fraglich, vgl. KUENEN § 13, Anm. 21.

Dt 33, ein wohl dem 8. Jahrhundert zugehöriges nordisraelitisches Lied[1]. Nach 33 8ff. bilden die Priester einen festabgeschlossenen Stand, der mit Mose, dem Anfänger desselben, in engster Verbindung steht, geht doch der erste auf Mose bezügliche Relativsatz sofort in einen auf die Priester bezüglichen über, ohne dass irgendwie darauf hingewiesen wird. Aber diese Solidarität beruht nicht auf Blutsverwandtschaft, auf Stammes- oder Familieneinheit, sondern liegt in der Gemeinsamkeit der Aufgaben begründet: sie lehren Jakob Jahves Rechte und Israel Jahves Weisungen, sie bringen Jahve die Opfer dar und werfen das heilige Loos. Die, welche also Jahves Diener werden, reissen sich los von den Banden der Familie, treten heraus aus der Blutsgemeinschaft, indem sie sich nämlich der festgefügten Priesterorganisation, den Leviten, anschliessen. Es liegt also hier betreffs der Priester dieselbe Erscheinung vor wie bei den Rekabiten, welche in Jonadab ben Rekab ihr Haupt verehren, vgl. Jer 35 2ff. und es ist wohl zweifellos, dass diese Sitte der Priester, sich als durch gemeinsame Abstammung zusammengehörig zu betrachten, schon in ziemlich frühe Zeit hineinreicht, vgl. die 86 Priester zu Nob, die schwerlich alle leibliche Nachkommen des Eli waren, vgl. I Sam 22 18ff. Die Thatsache, dass der Priesterstand hier Dt 33 eine eigene Stelle neben den Stämmen Israels einnimmt, spricht genug für die Bedeutung desselben in der Zeit der Entstehung von Dt 33. Es ist begreiflich, dass je mehr das Ansehen und auch die Rechte dieses Standes wuchsen, um so mehr es andern ausserhalb dieser Gemeinschaft stehenden Priestern erschwert wurde, in dieselbe aufgenommen zu werden, schliesslich wurde gar die Vererbung der priesterlichen Würde innerhalb bestimmten Familien die Regel und bald als uraltes Recht angesehen. Vielleicht bezieht sich die Dt 33 8ff. erwähnte Feindschaft gegen den Priesterstand auf damals schon hervortretende Versuche sich abzuschliessen. Bestätigung findet die in Dt 33 hervortretende Anschauung von einer festen genealogischen Gliederung der Priesterschaft des Nordreichs — für die Priesterschaft des Südreichs wenigstens des Tempels zu Jerusalem steht sie ausser Zweifel, an Jdc 18 30, aber in gewisser Beziehung auch an II Reg 17 27f. Als nämlich nach der Zerstörung des nordisraelitischen Reiches die dorthin verpflanzten Colonisten sich nicht auf die Verehrung des

[1] Vgl. KUENEN[2] I § 13, Anm. 16. Godsdienst I 101. REUSS, Gesch. der heilig. Schriften des A. Ts., § 216 u. a.

Landesgottes verstanden, liess der König von Assyrien einen aus Samarien deportirten Priester in das Land zurückbringen, der sich in Betel niederliess und das Volk lehrte, wie es Jahve richtig zn verehren habe. Diese Bemerkung setzt nicht nur voraus, dass man gegen das Ende des nordisraelitischen Reiches sich einen Cultus ohne ständige Priester nicht mehr denken konnte, sondern dass die deportirten Priester auch im Exil längere Zeit ihren Verband aufrecht erhielten, vgl. Wellhausen, Proleg.[2] S. 143, Anm. 1.

Es bedarf übrigens keiner grossen Beweisführung, um darzuthun, dass sobald einmal derartige Heiligthümer wie der Tempel zu Jerusalem oder die zu Dan und Betel vorhanden waren, auch eine Gliederung dieser Priesterschaft nothwendig war. Wir hören daher öfter von einem offenbar an der Spitze der Priesterschaft zu Jerusalem stehenden Priester, der freilich einfach הכהן heisst: abgesehen von Ebjatar und Zadok in den Tagen des Salomo tritt uns Jojada II Reg 11, Uria II Reg 16 10f. und Hilkia II Reg 22 entgegen und in gleicher Stellnng treffen wir in den Tagen des Amos am Königsheiligthum zu Betel Amasja Am 7. Ans der Zeit des Jeremja haben wir genauere Nachrichten über die Gliederung der Priesterschaft zu Jerusalem. Neben dem Oberpriester hören wir von dem כהן המשנה Jer 52 24 II Reg 25 18 (auch 23 4 ist so zu lesen). Nach Jer 19 1, vgl. II Reg 19 2 waren die Priester in Geschlechter mit Aeltesten eingetheilt. Nach Jer 20 1 2 war Pašḥur aus dem Hause Immêr פקיד נגיד und hatte als solcher die Polizeigewalt im Tempel, später verwaltete Zephanja dieses Amt 29 25f. 29, vgl. 52 24 II Reg 25 18; nach 35 4 war Ma'aseja, der Sohn Sallums, Schwellenhüter (שמר הסף); nach II Reg 12 10 wäre es die Aufgabe dieser Schwellenhüter — es gab deren drei — gewesen, den Zugang zum inneren Vorhof mit dem Brandopferaltar zu hüten.

§ 89. Das Priesterthum nach Deut. und Ezechiel.

Es neues Stadium in der Entwicklung des Priesterthums tritt mit dem Deut. ein, welches die Bamot im Lande beseitigt und den Cultus in Jerusalem centralisirt. Bisher waren auch auf den Bamot, die über das ganze Land hin zerstreut waren, Leviten als Priester thätig gewesen, die, wenn sie auch nicht von Ansehen und Bildung denen zu Jerusalem gleich waren, doch als Jahve-Priester mit denselben Obliegenheiten, wie die zu Jerusalem, angesehen wurden, vgl. Dt 33 8ff. Dadurch dass der Deuteronomiker diese Bamot beseitigte, musste er natürlich auch sich mit den Priestern beschäf-

tigen. Betreffs der Priester zu Jerusalem betont er mit aller Schärfe die Nothwendigkeit der Zugehörigkeit zu dem לוים, daher die dem Deut. charakteristische Bezeichnung הכהנים הלוים 17 9 18 18 1 24 8 u. ö., womit הכהנים בני לוי 21 5 31 9 wechselt und von nun an finden wir öfter diesen Sprachgebrauch: beim Deuteronomisten Jos 3 3 8 33 Jer 33 18 21, vgl. v. 22 Jes 66 21 und Ez 44 15. Dass nach Deut. das Priesterrecht nicht an einen Theil der Leviten gebunden war, beweist 18 1 ff., wo neben לכהנים הלוים als Opposition כל שבט לוי sich findet und zugleich bestimmt wird, dass die Leviten, welche aus dem Lande nach Jerusalem kommen und dort im Namen Jahves ihres Gottes dienen, wie alle ihre Brüder, die Leviten, welche daselbst vor Jahve stehen, auch gleichen Antheil mit diesen haben [1]. Da 18 3 f. der Antheil der am Heiligthum Dienenden näher bestimmt wird, so kann darüber kein Zweifel sein, dass das 18 7 sich findende הלוים העמדים לפני י' eben die v. 3 genannten הכהנים in sich schliesst, dass also nach Deut. die Leviten, welche nach Jerusalem ziehen, um dort am Heiligthum zu amtiren, gleiches Recht haben, wie die dort schon fungirenden Priester [2], während die andern Leviten, welche im Unter-

---

[1] Riehm, Gesetzgebung S. 57, denkt an Unterhaltung der nach Jerusalem ziehenden Leviten aus dem Tempelschatz und den Vorrathskammern, aber diese Ansicht wird nur möglich durch die völlig haltlose Behauptung: D. setze voraus, dass die dienstthuenden Leviten ihren Unterhalt aus den Tempeleinkünften beziehen, sowie durch die verkehrte Meinung, dass in Dt 18 5 eine Unterscheidung von Priestern und Leviten gemacht werde, vgl. HbA. S. 1224, ferner Dillmann zu Deut 18 5, Kittel, Studien aus Württemberg, III S. 287, D. Hoffmann, Magazin für Wissenschaft des Judenths. 1879 S. 225. Mit Recht bemerkt Baudissin S. 81, dass mit „Der Priester und seine Söhne" ebensowohl die Nachkommen des ganzen Stammes als die eines besonderen Zweiges desselben gemeint sein können, letzteres könnte nur dann in Betracht kommen, wenn sonst im Deut. Stellen sich fänden, wonach das Priesterthum an ein bestimmtes Geschlecht Levi's gebunden wäre. Da das nicht der Fall ist, so kann nur erstere Möglichkeit in Betracht kommen.

[2] Baudissin bestreitet, dass alle Leviten gleiches Priesterrecht nach D haben, aber mit Unrecht. Unmöglich kann כל שבט לוי 18 1 asyndetisch angereihte Erweiterung sein: „Die Levitenpriester und der ganze Stamm Levi", vgl. Riehm S. 55, Curtis, Levitical Priests S. 25, was nothwendig ולכל שבט erfordern würde, sondern es ist erklärende Apposition, wie das 10 8 f. und 18 6 ff. zeigen. Baudissin hat freilich gemeint, הלוים v. 7 könne „Levitenpriester und dienende Leviten" bezeichnen, so dass der Sinn wäre: jeder nach Jerusalem kommende Angehörige des Stammes Levi kann gemäss seiner besonderen Stellung als priesterlicher oder dienender Levit dort Dienste verrichten und dann die den Dienstleistungen entsprechende Vergütigung beziehen. Dem steht entgegen: 1) dass nirgend sonst im D. der Begriff der dienenden Leviten im Unter-

schied von jenen, den הכהנים bezw. הכהנים הלוים einfach הלוים heissen [1], auf die freiwillige Unterstützung der Volksgenossen angewiesen bleiben 12 12 18 f. 14 27 29 16 11 14 26 12. Mit diesen Forderungen in den gesetzlichen Bestandtheilen von Deut. deckt sich die paränetische Einleitung c. 5—11. Darnach hat Jahve den Stamm Levi nach der Vernichtung des goldenen Kalbes ausgesondert, zu tragen die Bundeslade Jahves, zu stehen vor Jahve ihm zu dienen und in seinem Namen zu segnen 10 8.

Was der Deuteronomiker angestrebt, kam freilich nicht zur Durchführung. Josia zerstörte zwar die Bamot, aber die Priester dieser Bamot vermochten nicht die Forderungen des Deut. zu realisiren, ihre Kräfte reichten nicht aus, den Widerstand der im Besitz befindlichen Priesterschaft von Jerusalem zu überwinden: diese gestattete ihnen nicht „Opfergaben darzubringen auf dem Altar Jahves zu Jerusalem, sondern sie assen Maṣṣot inmitten ihrer Brüder" II Reg 23 9, d. h. die Priester zu Jerusalem nahmen zwar die Leviten auf und gaben ihnen Antheil am sogenannten Speisopfer, aber als vollberechtigte Priester, die das Opferrecht und den vollen Genuss der priesterlichen Antheile hatten, erkannten sie dieselben nicht an. Ein Zeugniss für den Stand der Dinge, besonders das Verhältniss der Hohenpriester zu den Söhnen Zadoks, haben wir in I Sam 2 36, einem Stück aus nachdeuteronomischer Zeit, wo dem Eli angekündigt wird, dass die Ueberbleibsel seiner Familie einst

schied von den priesterlichen Leviten sich findet, 2) dass unmittelbar vorher von dem Antheil der Priester die Rede war, demnach schon der Zusammenhang genügt, חלק כחלק וגו' auf v. 8 f. zu beziehen. Dem steht הלוים in v. 7 nicht entgegen, denn dieselhen Verba, welche hier v. 7 von der Thätigkeit der Leviten ausgesagt sind, waren v. 8 von den Priestern ausgesagt, vgl. 10 8 f. Es wird demnach dabei hleiben, dass nach D. alle Leviten gleiches Priesterrecht hatten, wenn sie es anch nicht alle de facto ausübten.

[1] Dass 21 5 24 8 eine Ausnahme von diesem Sprachgebrauch machen, lässt sich nicht mit Sicherheit beweisen. Dort ist davon die Rede, dass hei der Sühne eines von nnbekannter Hand vollhrachten Mordes die Priester, die Söhne Levis, herzntrcten und als Diener Jahves und Vertreter des göttl. Rechts hei der Rechtshandlung assistiren, das Flehgebet der Aeltesten entgegennehmen und den ganzen Act als rechtskräftig anerkennen. Hier — 24 8 — wird den הכהנים הלוים die Beaufsichtigung des Anssatzes übertragen. In beiden Fällen liegt kein zwingender Grund vor, im Gegensatz zum sonstigen Sprachgehranch, vgl. 17 8 9 an die Leviten der nächsten Stadt zu denken, vgl. Kittel, Studien aus Württemberg III 285 f. Wollte man es dennoch thun, müsste man natürlich diese Verse als vom Deuteronomiker übernommene ältere Verse ansehen, vgl. Graf, Geschichtshücher S. 24, Dillmann zu d. St., Baudissin S. 82.

vor dem von Jahve bestellten treuen Priester niederfallen und betteln werden um ein Geldstück und einen Laib Brot und sprechen: „Stelle mich doch an bei einer deiner priesterlichen Verrichtungen, dass ich einen Bissen Brots zu essen bekomme", d. h. die Noth des Lebens zwang diese Leviten, die von den Bamot nach Jerusalem kamen, sich der dortigen Priesterschaft zu unterwerfen und durch Dienste als Tempeldiener ein kümmerliches Dasein zu fristen, vgl. MERX, Archiv, I 216.

Ob Ezechiel noch selbst an diesem Kampf seiner priesterlichen Standesgenossen gegen die nach Jerusalem vordringenden Leviten theilgenommen, wissen wir nicht, jedenfalls war ihm bekannt, dass diese Leviten als gleichberechtigt nicht angesehen wurden, und er versucht daher für seinen Gottesstaat der Zukunft eine Neuregelung der Verhältnisse von Tempelpriestern und Leviten. Ausgehend von der allmählich zur Geltung gekommenen Anschauung, dass die Bamot illegitime oder gar abgöttische Cultusstätten gewesen seien, bestimmt Ezechiel, dass die Leviten, welche die Priester dieser Bamot gewesen waren, Jahve als Priester nicht nahen dürfen, vielmehr sollen sie ihre Verschuldung tragen: Tempeldiener und Wächter an den Thoren zu sein, das Brandopfer und Schlachtopfer zu schlachten und letzteres zu kochen 46 24 [1], und dem Volke sich zur Verfügung zu stellen, das soll ihre Aufgabe sein. Nur die Levitenpriester, die Söhne Zadoks, welche im Tempel zu Jerusalem gedient, sollen fernerhin dort als Priester fungiren dürfen, sie sollen vor Jahve stehen und ihm Blut und Fett darbringen, sie sollen in sein Heiligthum eingehen, seinem Tisch nahen und seinen Dienst verrichten 44 8 ff. Zugleich erfahren wir aus dieser Stelle, dass man in der vorexilischen Zeit Fremde, d. h. Nichtisraeliten, wohl Sklaven bezw. Kriegsgefangene als Diener im Tempel gehabt hatte, vgl. Jos 9 27, das soll nun aufhören, die Leviten treten an deren Stelle. Waren nach dem Deut. de jure alle Leviten Priester, so richtet jetzt Ezechiel einen tief gehenden Rangunterschied zwischen Leviten und Priestern auf: das Priesterrecht wird an eine einzelne zu den Leviten gehörige Familie gebunden, nämlich an die seit den Tagen des Salomo am Tempel zu Jerusalem amtirende Familie der Zadokiten. Dass thatsächlich die Verhältnisse der Leviten sich am Schlusse der vorexilischen Zeit

[1] Anders bei P: nach Lev 1 5 f. 11 f. 3 1 f. 6—8 4 24 29 33 geschieht Schlachtung, Häutung und Zerlegung des Opferthieres offenbar durch den Darbringenden, während alles andere, was mit dem Opferthier zu geschehen hat, Sache des Priesters ist.

ausserordentlich ungünstig gestaltet haben müssen, zeigt die Geschichte der Rückkehr der Exulanten. Nach Neh 7 39ff. kehrten mit Serubabel zwar 4289 Priester, die sich in vier Priestergeschlechter mit 22 Abtheilungen und ebenso viel Häuptern (ראשי הכהנים) gliederten, vgl. Esr 2 36—39 Neh 7 39—42 mit Neh 12 1—7 12—21, aber nur 74 Leviten zurück[1], ferner 148 Neh 7 44 bezw. 128 Sänger Esr 2 41 und 138 Neh 7 45 bezw. 139 Thorhüter Esr 2 42, doch wurden letztere noch nicht zu den Leviten gerechnet, vgl. Ez 44 6ff. Unter den mit Esra zurückkehrenden Priestern werden das Priestergeschlecht des Geršom, das sich von Pinehas d. h. von Eleasar ableitete und das des Daniel, das auf Itamar[2] zurückgehen soll, genannt, während zunächst kein Levit sich willig zeigte, erst auf das Drängen des Esra zogen 38 Leviten ihm nach Esr 8 2ff. Nach Neh 7 63—65 Esr 2 61—63 wurde ein Geschlecht vom Priesterthum ausgeschlossen, weil es den Nachweis priesterlicher Abstammung nicht zu führen vermochte[3]. Auffallend ist die Thatsache, dass, obgleich zu den oben erwähnten 4 Familien mit 22 Abtheilungen unter Esra zwei neue Familien hinzukommen, bald darauf uns als Zahl der Abtheilungen 21 angegeben wird Neh 10 3—9. Da nur 14 Namen davon sich mit den früheren Neh 12 1—7 12—21 decken, so müssen die Abtheilungen inzwischen anders organisirt sein. — Ueber die Kämpfe, welche die

[1] III Esr 5 24ff. nennt ebenfalls 74 Leviten, aber nur 2388 Priester. Wahrscheinlich ist die Zahl der Priester erheblich zu hoch gegriffen. SCHÜRER II 183 Anm. 26* erinnert daran, dass im Beginn der hellenistischen Zeit HEKATAEUS die Zahl sämmtlicher Priester auf nur 1500 angiebt, Jos. c. Ap. 1 22. Siehe auch STADE, Th. Lz. 1884, S. 218.

[2] Eine Linie Itamar neben der Linie Eleazar giebt es nicht, nirgends findet sich der leiseste Versuch, von Itamar ben Aharon aus einen Stammbaum zu entwerfen. KAUTZSCH macht darauf aufmerksam, dass die Sache sich offenbar so erklärt, dass von den sämmtlichen Familien, welche auf Grund des Deut. es versuchten Priesterrechte in Jerusalem zu erlangen, nur eine wirklichen Erfolg hatte, nämlich die Familie Itamar, von der ein gewisser Daniel mit Esra zurückkehrte 8 2. Welche Gründe diesen Erfolg bestimmt haben, wissen wir nicht, wahrscheinlich ragte diese Familie vor den andern durch Ansehen und Reichthum, vielleicht auch durch Verwandtschaft mit einflussreichen Familien der Hauptstadt hervor, vgl. StKr. 1890, S. 778f. Dauernd legitimirt wurde diese Linie dadurch, dass Itamar zum ben Aharon gemacht wurde. So begreift sich, dass wir sonst in älteren Quellen von einer Linie Itamar nichts hören, auch kein Stammbaum dieser Linie sich findet. Die ältere Zeit kennt nur die Eleazar-Pinehas-Linie und selbst in P. Num 25 10ff. liegt noch eine Erinnerung daran vor, dass man einst nur den Descendenten des Pinehas das Priesterrecht zuerkannte.

[3] Vgl. R. SMEND, Die Listen der Bücher Esra und Nehemia, Basel 1881.

Reform des Josias mit ihrer Depossedirung der ausserjerusalemischen Priester und die von Ezechiel angestrebte Nenregelung nach sich zogen, wissen wir sehr wenig, nur die Umbildung der alten Erzählung von Num 16 lässt uns noch einiges erkennen. Ans dem politischen Aufruhr der Rubeniten, welche die Führerschaft des Mose nicht anerkennen wollen, wird ein Aufruhr des Leviten Korach und seiner Geschlechtsgenossen. Sie sind mit dem Levitenrecht nicht zufrieden, sondern maassen sich Priesterrechte an: schon schicken sie sich an, Räucherwerk vor Jahve zu bringen, da geht Feuer von Jahve aus nnd verzehrt sie. Was hieran geschichtlich ist, vermögen wir nicht zu sagen, nur das ist wohl sicher, dass hier eine Erinnerung an Kämpfe der Leviten für ihre alten priesterlichen Rechte vorliegt. In Esr 8$_{2}$ liegt nur ein Resultat dieser Kämpfe vor: nämlich die בְּנֵי אִיתָמָר kommen zu priesterlichen Rechten, die allseitig anerkannt und durch die Angliederung von Itamar an Ahron legalisirt werden, vgl. S. 105 Anm. 2.

§ 90. Das Priesterthum nach P und in der nachesranischen Zeit.

Die von Ezechiel erst angestrebte Neuregelnng der Verhältnisse der Priester und Leviten haben in P ihre völlige Ausgestaltnng und Sanktion erfahren. Freilich hat sich hier bei P insofern ein Umschwung in der Anschauung vollzogen, als die Stellung der Leviten nicht eine Folge ihrer Verschuldung und darum eine Strafe ist wie bei Ezechiel, sondern sie ist die Folge göttlicher Ordnung: nach Gottes Willen sind sie von Anfang an zu Dienern am Heiligthnm bestimmt. Darum ist ihr Amt auch keine schwer zu tragende Last, vielmehr je höher die Bedeutung des Cultus stieg, je schärfer die Scheidung zwischem Profanem und Heiligem, Laien und Priestern wurde, um so mehr hob sich auch ihre Stellung wenigstens den Laien gegenüber, es ist eine Ehre, die ihnen vor anderen zu Theil geworden ist. Nach P ist die Gliederung des Klerus folgende:

An der Spitze des gesammten Klerus stand der Hohepriester, häufig nur הַכֹּהֵן Ex 29$_{30}$ 31$_{10}$ 35$_{19}$ 39$_{41}$ Lev 1$_{7}$ 4$_{6}$f.$_{10}$ $_{17}$ $_{20}$ u. ö., bisweilen הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ Lev 4$_{3}$ $_{5}$ $_{16}$ 6$_{15}$, vgl. Lev 16$_{32}$ 21$_{12}$ oder הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֶחָיו Lev 21$_{10}$ Num 35$_{25}$ $_{28}$ genannt. Der Hohepriester, welcher hier erscheint, ist dem Ezechiel[1] noch fremd, wohl aber

[1] Baudissin's Versuche, diese Thatsache von der Anschauung der vorezechielischen Abfassung von P aus erklären zu wollen, vgl. a. a. O. S. 127ff., müssen als gescheitert angesehen werden, vgl. StKr. 1890 S. 780ff. Uebrigens

finden wir ihn bei den nachexilischen Propheten Haggai und Zacharja, vgl. Hag 1 1 Zach 3 1. Das ist um so auffallender, als Josua ebenso wenig als Zerubabel in der Liste der Rückkehrenden irgendwie aus der Zahl der übrigen Aeltesten herausgehoben wird Esr 2 2 Neh 7 7. Welche Ereignisse zwischen 538 und 522 liegen, wissen wir nicht. Jedenfalls verdient die Vermuthung Stade's (Gesch. II 101 ff.) Beachtung, dass nämlich den Ahroniden das Hohepriesterthum gewissermassen als Aequivalent dafür zugesprochen sei, dass sie ihre auf Ezechiel sich stützenden Ansprüche auf alleiniges Priesterrecht nicht durchzusetzen vermochten. Die vorexilische Zeit kannte einen Oberpriester zu Jerusalem, der zwar unter den königlichen Beamten eine hervorragende Stelle einnahm[1], aber doch in keiner Weise mit diesem Hohenpriester von P zu vergleichen ist, der alle andern Stammesfürsten um mehr denn Haupteslänge überragt und nur an dem König der vorexilischen Zeit seine Parallele hat. Als erster Hoherpriester erscheint in P^2 (nicht in P^1, denn Lev 17—26 hat in der ursprünglichen Form Ahron nicht) Ahron, danach Eleasar, dem sein Sohn Pinehas folgt Num 25 11 ff., so dass offenbar immer der Erstgeborene in der Familie des Ahron, vgl. Ex 29 29 f. Lev 6 15 16 32 die Würde und zwar auf Lebenszeit Num 35 25 28 nach P erbte. Der Hohepriester allein darf die Urim und Tummim tragen Num 27 21. Nach dem spätern Gesetz Lev 4 kommt ihm die Sühnung für seine eigene Verschuldung und die seines Hauses 4 3 ff., vgl. 9 8 ff., sowie die für das Volk zu Lev 4 16 ff., vgl. 9 15 ff., während nach Num 15 25, vgl. 28 der Priester die Sühnung für die Gemeinde vollziehen soll[2]. Ebenso darf er allein am Versöhnungstage das

---

giebt Baudissin selbst S. 286 zu, die Motive des Ezechiel für die Uebergehung des Hohenpriesters nicht zu wissen.

[1] In den älteren Quellen wird derselbe stets הַכֹּהֵן genannt (Jojada II Reg 11 9 f. 15 18 12 8 9 10 Uria II Reg 16 10 f. 15 f. Hilkia II Reg 22 10 12 14 23 24). Daneben findet sich freilich auch für Jojada und Hilkia die Bezeichnung הכהן הגדל II Reg 12 11 22 4 8 23 4, für Seraja כהן הראש II Reg 25 18, aber diese Verse gehören erst einer späteren, wahrscheinlich exilischen oder nachexilischen Zeit an. Denn הכהן הגדל findet sich abgesehen von P nur Neh 3 1 20 13 28 II Chr 34 9 und כהן הראש oder הכהן הראש hat nur noch die Chronik vgl. II Chr 19 11 24 11 26 20 31 10, die auch einmal nur הראש II Chr 24 6 bietet. In II Sam 15 27 ist הכהן הראש statt הכהן הרואה als Bezeichnung Zadoks zu lesen, aber auch das stammt aus späterer Zeit, wohl von dem, der 15 24 die Leviten in den Text eingefügt hat.

[2] Kuenen[2] I § 15 Anm. 28 sieht Num 15 22 ff. als Erweiterung und Nachtrag zu Lev 4 13—21 27—35 an, doch ist das nicht gerade wahrscheinlich. Weder ist es richtig, dass Num 15 22 ff. eine Einschränkung auf unwillkürliche Ueber-

Allerheiligste betreten zur Entsündigung der Priester und des Volks und die Cerimonie mit den Böcken vornehmen Lev 16. Sein Tod bringt für den Flüchtigen Amnestie Num 35 28. Er wird gesalbt wie ein König und ist wie dieser mit Diadem und Kopfbund geschmückt, vgl. Ez 21 31, er trägt auch den Purpur als charakteristisches Zeichen seiner fast königlichen Stellung, ein Gewand, das er daher auch ablegen muss, wenn er zu priesterlichem Dienst in das Allerheiligste tritt Lev 16 4. — Das Priesterthum hat nach P (in P[1] ist die Angabe אל אהרן bezw. בני אהרן Lev 17 2 21 1 17 21 24 22 2 4 18 Zusatz) als Gnadengeschenk Gottes Num 18 7 allein Ahron vom Stamm Levi und seine Nachkommen inne Ex 28 1 29 44 40 12—15 Lev 7 35f., vgl. Ex 27 21 29 28 30 19 Lev 6 11 10 9 Num 18 19, so dass „Söhne Ahrons“ und „Priester“ identische Bezeichnungen sind Lev 1 5 2 2 3 2 13 2 21 1 Num 3 3 10 8. Es ist bedeutungsvoll, dass Num 25 6ff. dem Pinehas, dem Sohn des Eleasar und seinen Nachkommen, das Priesterthum verheissen wird, ohne dass die Erzählung irgendwie Itamar berücksichtigt. Offenbar ist das eine Spur davon, dass man einst das Priesterthum in der einen Linie Eleasar-Pinehas-Zadok fortzuführen suchte bezw. fortgeführt hat, während das בני אהרן statt der bei Ezechiel sich findenden בני צדוק gewählt ist, weil es den letzteren thatsächlich nicht gelang, ihre Ansprüche auf alleiniges Priesterrecht und damit auch die Forderung des Ezechiel durchzusetzen, vgl. S. 105 Anm. 2. — Ueber das Alter für den Amtsantritt sagt P nichts, wahrscheinlich sollte die für die Leviten vorhandene Bestimmung gelten. — Nur die Ahroniden dürfen priesterlichen Dienst verrichten (כהן Ex 28 1 3f. 41 29 1 44 30 30 31 10 35 19 39 41 40 13 15 Lev 7 35 u. ö.; daneben findet sich als term. שרת und zwar, abgesehen von Num 4 9 stets ohne Obj. Ex 28 35 43 29 30 30 20 35 19 u. ö. oder קרב אל י׳ bezw. נגש Lev 16 1 21 17 21 Num 16 5, vgl. Lev 10 3 Num 17 5); wenn ein Fremder, d. h. ein nicht zu den Ahroniden Gehöriger, solchen priesterlichen Dienst vollzieht, so soll er sterben Num 3 10, vgl. 17 5. Nur die Priester dürfen das Brandopfer auf den Altar legen und in Feuer aufgehen lassen Lev 1 7—9 12f. 15—17 2 2 8f. 18 3 3—5 9—11 16 4 26 31 35 5 10 12 6 5 8 7 5 31 14 20 17 6 u. ö., das Trankopfer ausgiessen Num 6 17, das Räucheropfer darbringen Num

tretungen vorliege, denn auch Lev 4 18ff. redet davon, noch ist zu begreifen, wie unter der Voraussetzung, dass Lev 4 das ältere Gesetz ist, an die Stelle des Hohenpriesters hat der Priester treten können, denn dieser muss doch wohl nach v. 33 gemeint sein, da schwerlich der Hohepriester bei jedem Sündopfer amtirend zu denken ist.

17 5, vgl. Ex 30 7f., die Blutbesprengung im Heiligthum vollziehen Lev 1 5 11 15 3 2 8 13 4 25 30 34 5 9 7 2 14 9 9 12 18 17 6; der Priester ist also der die Sühnung vollziehende Lev 4 26 35 5 6 10 13 16 18 26 7 7 10 17 12 7f. 14 18—20 29 31 53 u. ö. Nur die Priester dürfen das Innere des Heiligthums betreten Ex 30 20, den Schaubrottisch Lev 24 8 und den Leuchter Ex 27 21 30 7f. Lev 24 3f. Num 8 2f. bedienen, mit einem Wort: „die Priester sollen hüten die Hut des Heiligen und des Altars, damit kein Zorn über die Kinder Israel komme“ Num 18 5, „sie sollen ihr Priesterthum in Betreff des Altars und des Raumes innerhalb des Vorhanges hüten und daselbst dienen“, der Fremde aber, d. h. der Nichtahronide, welcher dahin kommt, soll sterben Num 18 7. Den Priestern allein steht ferner das Segnen des Volkes Num 6 22ff., das Blasen der heiligen Posaunen Num 10 8ff. 31 6 zu, sie haben die Aufsicht über das heilige Salböl Num 4 16, sie sollen auch wachen über den Unterschied zwischem Heiligem und Profanem, zwischen Reinem und Unreinem und sollen die Kinder Israel unterweisen in allen Satzungen, welche Jahve zu ihnen durch Mose geredet Lev 10 10f., wobei dem ganzen Zusammenhang entsprechend lediglich an cultische und verwandte Bestimmungen zu denken ist. Den Priestern stand ferner zu die Prüfung der des Ehebruchs verdächtigen Frau Num 5 15ff., die abermalige Weihung des Naziräers im Fall der Verunreinigung und seine Freisprechung vom Gelübde Num 6 11ff.; die Constatirung des Aussatzes wie die Reinsprechung von demselben Lev 13 14, die Abschätzung des dem Heiligthum Gelobten Lev 27 7ff., sowie die Fortschaffung der Asche vom Altar an einen reinen Ort ausserhalb des Lagers Lev 6 4.

Von P^1 werden die Leviten neben den Priestern nicht erwähnt. Nach P^2 sind von den Ahroniden, den Priestern, scharf geschieden die Leviten, die übrigen Angehörigen des Stammes Levi, denn abgesehen von wenigen Stellen Ex 6 25 Lev 25 32f. Num 35 1ff. bezeichnet bei P der Name הלוים die Stammesangehörigen mit Ausschluss der Ahroniden. Sie sind aber nicht etwa Priester zweiten Ranges, wie man oft annimmt, „die breite Basis der hierarchischen Pyramide, die zuletzt in den Hohepriester als Spitze ausläuft“, sondern sie sind von Jahve aus den Kindern Israels ausgesondert Num 16 9 an Stelle der menschlichen Erstgeburt Num 3 12f. 41 45 8 16ff., vgl. Ex 12 29 und sind eine Gabe des Volks an Ahron und seine Söhne zur Bedienung derselben Num 3 9, vgl. 8 16ff. 18 6. Wie Diener der Priester, so sind sie auch Diener der Wohnung Jahves Num 1 50 und der Gemeinde Num 3 7f. 16 9. Wie die Priester die Vermittler zwischen

Jahve und der Gemeinde bilden, so nahmen sie in gewissem Sinn eine Mittelstellung zwischen dieser und den Priestern ein Num 1 50 53 2 17 3 23 29 35 38. — Ueber das Jahr ihres Amtsantritts findet sich in P eine doppelte Bestimmung: nach Num 4 3 23 30 35 39 43 47 muss der Levit vom 30.—50. Jahre dienen, nach Num 8 23 ff. dagegen vom 25.—50. Jahr, zugleich wird hier hinzugefügt, dass er vom 50. Jahr ab seinen Brüdern in der Erfüllung ihrer Obliegenheiten beistehen soll. Es ist die Praxis verschiedener Zeiten, die sich in diesen verschiedenen Forderungen geltend machte[1]. Auch an ihrer Thätigkeit wird שׁרת gebraucht, aber nie ohne Object, sondern als solches erscheint die Wohnung des Zeugnisses Num 1 50 18 2 oder Ahron Num 3 6 oder die Gemeinde Num 16 9. Sie haben die Aufsicht über die Wohnung des Zeugnisses und ihrer Geräthe Num 1 50 53 3 8 25 28 31 f. 36 4 27 f. 31 f. 18 3 f. 31 30 47, daher ihre Thätigkeit „Arbeit am Stiftzelt" Num 4 3 oder „Dienst am Stiftszelte bezw. der Wohnung Jahves" Num 3 7 f. 4 23 ff. 8 15 ff. 16 9 18 4 ff. Danehen findet sich die nur vom Dienst der Leviten gebrauchte Bezeichuung צָבָא Num 4 3 ff., einmal auch צְבָא הָעֲבֹדָה Num 8 25 als verb. צָבָא צְבֹא Num 4 23 8 24, eine Ausdrucksweise, die sich nicht daraus erklärt, dass die Leviten die Beschützer der Lade im Kriege waren, eine Behauptung, die völlig in der Luft schweht, sondern wir hahen hier eine Vergeistlichung des Sprachgehrauchs wie bei einer Reihe andrer Wörter, z. B. שׁוֹפָר, תְּרוּעָה.

Auf das Genaueste werden die Functionen dieser Leviten während des Wüstenzuges angegeben: sie dürfen bei Todesstrafe den Geräthen des Heiligen und dem Altar sich nicht nahen Num 18 3; würden sie das Heilige herühren Num 4 15, oder auch nur sehen Num 4 20, so würde ihnen das den Tod bringen Num 4 15 19 f.; vielmehr müssen die Priester die heiligsten Theile der Stiftshütte verhüllen Num 4 5 ff.; dann nehmen die Leviten die Bestandtheile des Zeltes auseinander und tragen sie Num 1 50 f. 4 15 10 17 21; sie richten das Zelt auch wieder auf. Num 1 51 10 21. Die einzelnen Theile

[1] Vergeblich hat man die Differenz auszugleichen gesucht, um die Einheit der Abfassung dieser Gesetze zu retten: nach den Rabbinen soll das 25.—30. Jahr nur Lehr- und Vorbereitungszeit gewesen sein (Raschi, Maimon. u. A. ebenso Ranke), wovon der Text kein Wort sagt; nach Hengstb., Haevern., Keil, Oehler u. A. soll sich Num 4 nur auf den Dienst beim Transport der Stiftshütte, 8 23 ff. aber auf den levitischen Dienst überhaupt beziehen, was schon darum unmöglich ist, weil Num 4 3 f. 23 30 8 23 ff. die völlig gleichen Ausdrücke gebraucht sind. Jetzt ist allgemein anerkannt, dass Num 8 23 ff. eine Novelle zu P ist, vgl. Dillmann zu Num 8 23 ff.

der Stiftshütte sind auf die einzelnen Levitenfamilien vertheilt Num 3 25ff. 4 4ff. und zwar tragen die Ḳehatiter, aus denen die Ahroniden stammen, die heiligsten Geräthe auf ihren Schultern, während die Geršomiter nnd Merariter zum Transport der andern Theile der Stiftshütte Wagen und Rinder erhalten Num 7 5ff. Nach Ex 38 21, einem späteren Stück von P, zählten die Leviten unter der Aufsicht des Ahroniden Itamar auch die eingegangenen Gaben und berechneten ihre Verwendung für den Tempel. Ueber die Functionen der Leviten nach der Ansiedlung in Palästina schweigt P, nur aus ihrer Bezeichnung als Diener der Priester und der Gemeinde lässt sich auf ihre Mitwirkung beim Cultus schliessen.

Abgesehen von Priestern und Leviten ist in einem späteren Stück von P noch von dienenden Weibern die Rede, ohne dass irgendwo angegeben würde, was diese Weiber zu leisten hätten, vgl. Ex 38 8 und I Sam 2 22b, ein Stück, das freilich in LXX fehlt.

Der Chronist fusst durchans auf diesen Anschauungen von P über Priester nnd Leviten. Beide werden in Chronik, Esra und Nehemia immer streng geschieden I Chr 6 33f. 9 2 10, vgl. v. 14 13 2 15 4 14 u. ö. II Chr 5 12 7 6 8 14f. 11 16 u. ö. Esr 1 5 2 36, vgl. 40 70 3 8—10 12 6 16 18 20 u. ö. Neh 7 39, vgl. v. 43 73 8 16 10 1 9f. 29f. 38—40 und zwar erscheinen die Priester hier wie bei P als die Söhne Ahrons[1] im Gegensatz zu den Leviten I Chr 6 34 15 4 23 13 24 1ff. 19 II Chr 23 9ff. 26 16 29 21 31 19 35 14 Neh 10 39 12 47. Beachtenswerth ist, dass die Thorhüter und Sänger[2], welche in den Quellenschriften von Esra und Nehemia noch von den Leviten nnterschieden sind, vgl. Esr 2 41ff. 70 7 7 24 10 23f. Neh 7 44ff. 73 10 29 40 12 44f. 47 13 5 10, in den dem Chronisten zugehörigen Theilen seines Werkes zu den Leviten gerechnet werden[3] Esr 3 10 Neh 11 17 22 12 8 24f. 27 I Chr 6 16ff.

[1] Die Bezeichnung als הכהנים הלוים in der Chron. ist nicht völlig sicher, nach andern wäre zu lesen הכהנים והלוים; in M. T. findet sich jetzt jene Lesart II Chr 5 5 23 18 30 27; jedenfalls sind die הכהנים הלוים, wenn diese LA. richtig ist, nicht etwa im Unterschied von den ahronitischen Priestern die früheren Höhenpriester, sondern sie sind mit jenen בני אהרון identisch, vgl. BAUDISSIN u. a. S. 154 ff.

[2] Sehr streng kann die Trennung zwischen Sängern nnd Thorhütern nicht gewesen sein; die Koraohiten werden bald zu den Thorhütern I Chr 9 19 26 1 19, bald zu den Sängern I Chr 6 22 II Chr 20 19 gerechnet. Matanja und Baḳbuḳja sind Neh 11 17 Sänger, dagegen Neh 12 25 Thorwächter. Betreffs Obed-Edom vgl. I Chr 15 21 16 5 mit I Chr 15 18 24 16 38 26 4. Siehe BAUDISSIN S. 153.

[3] In späterer Zeit erstrebten diese Sänger gar priesterl. Stellung, sie erhielten vom König Agrippa II. die Erlaubniss, das weisse Priestergewand tragen zu dürfen. Jos. antt. 20 9 6.

9 14ff. 16 4ff. 23 5 26 19 II Chr 5 12 31 14 34 13. Neben der immer mehr steigenden Bedeutung des Gesanges im Cultus hat gewiss das stets wachsende Ansehen des Klerus zu dieser Aufnahme in den Kreis der Leviten beigetragen, es schien eben allmählich irgend eine Mitwirkung der Laien im Cultus ein Ding der Unmöglichkeit. Auf dieses Bestreben, die Laien immer mehr abzusondern vom Heiligen, ist auch die Thatsache zurückzuführen, dass die Leviten in dieser Zeit des Chronisten dem Schlachten der Passahlämmer vorstehen und den Priestern das Blut reichen mussten II Chr 30 16 35 6 10f.; nach II Chr 35 13f. brieten sie auch das Passahlamm (anders ist das Ex 12 6) und kochten die übrigen Opfer für das Volk, für die Priester und für sich. Ihre Verrichtungen bei den Brandopfern an Sabbathen, Neumonden und Festen werden wohl im Schlachten der Opferthiere bestanden haben, vgl. I Chr 23 31 Ez 44 11 und II Chr 29 34. Durch diese Aufnahme von Sängern, Thorwächtern u. s. w. in den Kreis der Leviten wird es begreiflich, dass wir, obgleich nur eine ganz verschwindend kleine Zahl von Leviten aus dem Exil zurückkehrten, doch in der späteren nachexilischen Zeit eine so grosse Menge von Leviten finden.

Während so einerseits sich die Tendenz dieser späteren Zeit nicht verkennen lässt, die Leviten soviel als möglich vom Heiligen abzusondern, vgl. Neh 6 11 II Chr 26 16ff., tritt uns andrerseits eine Annäherung der Leviten an die Priester im Verhältniss zu P[2] entgegen: nach P haben die Priester das Volk zu belehren über Rein und Unrein, es in den Satzungen Jahves zu unterweisen Lev 10 10f.; nach dem Chronisten ist das Lehren Sache der Priester und der Leviten II Chr 15 3 17 8f. 35 3 Neh 8 7 9, vgl. v. 11. Baudissin (a. a. O. S. 164) macht auch darauf aufmerksam, dass I Chr 15 2 שרת את־י׳ von den Leviten sich findet, vgl. I Chr 16 4 37 6 17, 26 12, während P das nur von den Ahroniden sagt, die Leviten aber Diener der Priester oder der Gemeinde oder der Stiftshütte nennt. Ebenso werden sie in P niemals als „heilig“ bezeichnet, während II Chr 35 3, vgl. 23 6 die Leviten „heilig Jahve“ nennt, woneben Ahron und seine Söhne freilich als „Allerheiligstes“ ausgesondert werden I Chr 23 13, vgl. Num 8 5ff. Uebrigens erwähnt die Chronik auch die in P nicht berücksichtigte „äussere“ d. h. ausserhalb des Tempels sich vollziehende Thätigkeit der Leviten I Chr 26 29 Neh 11 16: als Aufseher und Richter I Chr 23 4 26 29 II Chr 19 11, vgl. 19 8, oder als Schreiber und Aufseher II Chr 34 13. Dazu gehört wohl auch die Aufsicht über die Maasse I Chr 23 29. Beachtenswerth ist, dass nach der Chronik

im Unterschied von Num 4 3ff. und 8 23ff. der Levit vom 20. Jahr an dienstpflichtig ist, offenbar hat ein zeitweiser Mangel zur Herabsetzung bezw. ein zeitweiser Ueberfluss zur Erhöhung des Alters beim Dienstantritt geführt, I Chr 23 24 27 II Chr 31 17 Esr 3 8 vgl. I Chr 23 3 25ff. —

Zur Zeit des Chronisten, der die Zustände seiner Zeit auf die des David überträgt, war die Zahl der Priesterabtheilungen 24 I Chr 24 7—18; es ist möglich, dass inzwischen Veränderungen in der Organisation der Abtheilungen wieder vor sich gegangen sind, denn nur etwa ein Drittel der Namen deckt sich mit den früheren, vgl. Neh 10 3ff. 12 1—7 12—21 und Esr 2 36—39 Neh 7 39—42. Jedenfalls blieb seit der Zeit des Chronisten die Zahl 24, vgl. Jos. antt. 7 14 7[1]. Die Vorsteher dieser 24 Abtheilungen heissen שרים Esr 8 24 29 10 5 I Chr 24 II Chr 36 14 oder ראשים Neh 12 12 I Chr 24 4 6. — Wie die Priester, so scheinen auch die Leviten in 24 Abtheilungen getheilt zu sein. Obgleich der Chronist Thorhüter und Sänger zu den Leviten rechnet, unterscheidet er doch von ihnen die Leviten für den Tempeldienst überhaupt; die Gesammtsumme der Vaterhäuser dieser letzteren Leviten beträgt wahrscheinlich 24 I Chr 23 6—24, vgl. BERTHEAU[2] z. d. St.; ebenso werden die Sänger von ihm in 24 Klassen eingetheilt I Chr 25. In der nachbiblischen Zeit ist diese Eintheilung der Leviten in 24 Klassen sicher bezeugt Jos. ant. 7 14 7. Auch an der Spitze dieser standen שרים I Chr 15 4ff. II Chr 35 9 oder ראשים Neh 12 22f. I Chr 9 33f. 15 12 23 24 24 6 31.

Endlich sei auch noch kurz darauf hingewiesen, dass aus dem Exil mit Priestern und Leviten auch Netinim, jene uns schon durch JE bekannten Tempelsklaven, vgl. Jos 9 17ff., gegen die sich Ezechiel 44 6ff., erklärt, zurückkehrten, vgl. Esr 8 20 Neh 7 60 Esr 2 58; sie wurden später als Proselyten in die Gemeinde aufgenommen Neh 10 29. Wahrscheinlich sind sie in der Folge mit den Leviten zusammengeschmolzen, denn der Chronist erwähnt sie nur einmal für die erste Zeit der nachexilischen Gemeinde I Chr 9 2, vgl. WELLHAUSEN, Proleg.[2] S. 153 Anm. 2.

§ 91. Forderungen an die Priester.

Es ist begreiflich, dass in der ältesten Zeit von bestimmten Forderungen, welche die Priester zu erfüllen hätten, bezw. welche die Bedingung für ihr Priesterthum sind, nicht die Rede sein konnte.

[1] Jos. c. Ap. 2 8 redet freilich von tribus quatuor sacerdotum, doch ist das wahrscheinlich eine Textverderbniss und viginti ausgefallen, vgl. SCHÜRER, Geschichte[2] II 184.

Erst im Laufe der Zeit, als sich ein fest consolidirter Priesterstand gebildet, konnten solche Forderungen hervortreten. Dass es seit alter Zeit Sitte war, sich gewisser Dinge zu enthalten, ehe man Gott sich nahte, bezw. mit dem Heiligen in Berührung kam, soll damit nicht geläugnet werden, vgl. I Sam 21 5 f. Vielleicht gehört dahin auch das Verbot des Weingenusses, das noch Ezechiel für die Priester im innern Vorhof erlässt 44 21[1]. Ez verbietet den Priestern, dass sie sich eine Glatze scheeren[2] und das Haar fliegen lassen[3], vielmehr sollen sie es ordentlich verschneiden 44 20, im Gegensatz zu der einst in alter Zeit üblichen Sitte der Priester, sich die Haare nicht scheeren zu lassen I Sam 1 11. Offenbar war bei den Priestern ebenso wie bei den Naziräern das lange Haar das Zeichen ihrer Weihe, eine Sitte, von der noch heute Nachklänge sich bei den Arabern erhalten haben[4]. Der Priester darf nur die Wittwe eines Priesters, nicht aber die eines andern Israeliten oder eine Geschiedene heirathen 44 22[5]. Die Theilnahme an der Leichenfeier ist nur in gewissen Fällen, bei den Eltern, Kindern, Bruder oder unverheiratheten Schwester, gestattet[6]. Nach der dadurch bewirkten

---

[1] Die Ursache ist wohl zweifellos die, dass Jahve nach der Anschauung der altisraelitischen Kreise ein Gegner des Weines war, vgl. die Rekabäer und Hos. 3 1 4 11; noch Ezechiel hat wohl aus diesem Grunde den Wein von den Opfergaben ganz ausgeschlossen. Eine derartige Abneigung gegen den Wein findet sich auch sonst, so bei den Nabatäern, vgl. Diod. Sic. 19 94 3, bei den vorislamischen Arabern vgl. W. R. Smith, Prophets S. 388, Anm. 16. Auch der römische Flamen Dialis durfte keinen Weinstock berühren, ja keinen von Reben überrankten Weg betreten.

[2] Die Glatze war Zeichen der Trauer und wird Dt 14 1 vgl. Lev 19 27 überhaupt, Lev 21 5 f. den Priestern untersagt; wenn Ez. das Verbot für die Laien nicht erlässt, so hat das vielleicht seinen Grund darin, die Priester um so mehr zu heben.

[3] Trg. Syr. Symm. Vulg. und verschiedene Ausleger denken an das Wildwachsenlassen des Haares; richtiger denkt man vielleicht an das Entblössen des Haupthaares durch Losbinden des Turbans, das gleichfalls Trauerzeichen war, vgl. Ez 24 17 Epist. Jer 31; dies allein passt an den anderen Stellen, wo sich פרע findet, Lev 10 6 Num 5 18, vgl. Lev 21 10 13 45; in Lev 21 10 wird dies Fliegenlassen des Haars nur dem Hohenpriester untersagt.

[4] Der arabische Pilger lässt während seiner Pilgerschaft das Haar wachsen; erst wenn die Wallfahrt beendet und er aus dem heiligen Stande wieder in den profanen zurücktritt, lässt er sich scheeren, vgl. Wellhausen, Skizzen, III 117 ff.

[5] Lev 21 7 erlaubt indirect die Ehe eines Priesters mit einer Wittwe, während der Hohepriester nach 21 14 nur eine Jungfrau heirathen darf.

[6] Nur die unverheirathete Schwester und Tochter kamen in Betracht, weil die verheiratheten in eine andere Familie und damit andere Cultgenossen-

siebentägigen Verunreinigung soll er ein Sündopfer darbringen, wenn er den innern Vorhof wieder betritt, um im Heiligthum zu dienen 44 25—27[1]. Endlich wird in 44 31 dem Priester der Genuss von Gefallenem und Zerrissenem untersagt[2].

Nach P darf kein Ahronide, der mit einem körperlichen Fehler behaftet ist[3], das Innere des Heiligthums betreten und dem Altare sich nahen, wohl aber hat er Antheil an den Opfern und heiligen Gaben Lev 21 16ff. Wie Ezechiel verbietet P den Priestern Gefallenes und Zerrissenes Lev 22 8, Wein und Rauschtrank vor dem heiligen Dienst Lev 10 8f., die Trauer bei andern als bei Eltern, Kindern, Bruder und unverheiratheten Schwester[4] Lev 21 1ff., während dem Hohenpriester die Trauer um Verstorbene überhaupt verboten ist Lev 21 10ff. Er darf sein Haar nicht wild fliegen lassen und die Kleider nicht zerreissen, während dem Priester nur das Scheeren der Glatze und des Bartrandes sowie das Machen von Einschnitten 21 5 verboten ist. Der heiligen Würde entsprechend dürfen die Priester keine Buhlerin, Geschwächte oder Geschiedene heirathen, dem Hohenpriester ist selbst die Ehe mit einer Wittwe untersagt Lev 21 13ff., was Ezechiel den Priestern überhaupt, abgesehen von der Priesterwittwe, verbietet. Entweiht eine Priestertochter durch Hurerei die heilige Person ihres Vaters, so soll sie verbrannt werden Lev 21 9. Wer mit

schaft übergetreten sind. Die Frau fehlt nicht zufällig, sondern absichtlich. Sie stand der Schwester und Tochter insofern nach, als diese in die Familie hineingeboren waren, sie aber nur adoptirt. Offenbar gab es einst eine Zeit, wo die Frau weder von ihrem Mann noch ihrer alten Familie betrauert wurde, wenn sie keine Söhne hinterliess; nicht die Frau, nur die Mutter wurde betrauert, vgl. Schwally, Leben nach dem Tode, S. 78ff.

[1] Identisch mit Lev 21 1—3; nach Ez 24 15ff. wird die Trauer des Priesters um das Weib als natürlich vorausgesetzt, offenbar kannte Ez. also Lev 21 1 ff. nicht. Uebrigens ist der Text in Ez 44 26f. wahrscheinlich verderbt, vgl. Cornill zu d. St.

[2] Ebenso Lev 22 8, während Ex 22 30 das Zerrissene und Dt 14 21 das Gefallene überhaupt untersagt. Offenbar soll durch die Beschränkung dieser Verbote auf die Priester die besondere Heiligkeit derselben herausgehoben werden. Lev 17 15f. vgl. 11 39f. erlaubt ausdrücklich den Laien, vorbehaltlich der nachfolgenden Reinigung, den Genuss.

[3] Die spätere Zeit hat nicht weniger als 142 Fälle festgestellt, welche zum Priesterthum untauglich machen, vgl. Selden de successione in pontificatum Ebr II 5, Schürer, Gesch.[2] II 180, Haneberg, Die relig. Alterthümer, S. 531f.

[4] Meist sieht man in Lev 21 4 das ausdrückliche Verbot der Trauer um die Frau. Die Rabbinen verstehen das jedoch nur von der illegitimen Frau, während die rechtmässige in שְׁארוֹ v. 2 einbegriffen sein soll, vgl. S. 114 Anm. 6 nnd Ugolini thesaurus XIII 929ff., Schürer, II 180 Anm. 16.

levitischer Unreinheit behaftet ist, ist bei Strafe der Ausrottung gehalten, sich während dieser Zeit weder am Opferdienst noch am Genuss des Opferfleisches zu betheiligen Lev 22 $_{8}$ff. Bevor die Priester sich dem Heiligen nahen, sollen sie Hände und Füsse waschen Ex 30 $_{19}$ff. 40 $_{31}$f. Nach Lev 4 $_{3}$ff. soll der Hohepriester im Falle einer Verschuldung in seinem Dienst ein Sündopfer nach einem besondern für diesen Fall vorgeschriebenen Ritus darbringen. Als die Spitze der gesammten Priesterschaft ist er eben in besonderem Sinne Vertreter des Volkes vor Gott, der desshalb auch stets heilig sein soll Lev 21 $_{10}$ff.; eine Verschuldung seinerseits in seinem Berufe kann daher leicht eine Schuld auf das ganze Volk bringen.

§ 92. Kleidung.

Ueber die priesterliche Kleidung haben wir in der vorexilischen Zeit nur sehr dürftige Nachricht: Samuel wie David, ebenso die Mitglieder der Priesterfamilie zu Nob tragen den linnenen Priesterrock (אֵפוֹד בַּד) vgl. I Sam 2 $_{18}$ 22 $_{18}$ II Sam 6 $_{14}$. Genauere Angaben über die Kleidung der Priester, wenn sie amtirten, finden sich nur in P Ex 28 $_{4\ 40-43}$ 29 $_{8}$f. 39 $_{27}$f. Lev 8 $_{13}$. Die Kleider sollten aus שֵׁשׁ sein, was wahrscheinlich einen weissen leinenen oder baumwollenen Stoff bezeichnet[1]. Die Kleidung bestand aus vier Stücken: 1) aus einem langen bis zu den Knöcheln reichenden und mit Aermeln versehenen (Jos. ant. 3 $_{7\ 2}$) Rock (כְּתֹנֶת), welcher in besonderer Weise gewebt war[2]. Er war „ganz Arbeit eines Webers", also ungenäht, um so vielleicht den Gedanken der vollkommenen Integrität zum Ausdruck zu bringen. Zum Rock gehörte 2) der Gürtel (אַבְנֵט), der, wie man nach Ex 39 $_{29}$[3] annimmt, Buntwirkerarbeit war und zwar aus denselben vier Stoffen wie der Vorhang des Heiligen. Auch

---

[1] Auch die Kleidung der ägyptischen Priester war weiss und zwar bestand sie aus Leinwand nach Herod 2 $_{37}$, Plut. de Js. 4, aus Baumwolle nach Plin 19 $_{2\ 3}$, vgl. Philostr. vita Apoll. 1 $_{8\ 32}$ 8 $_{5}$. Die syrischen Priester zu Hierapolis trugen eine ἐσθῆς λευκή und auf dem Haupte einen πῖλος, Lucian de Syr. dea 42. Auch bei den abendländischen Völkern erscheinen die Priester in weissen leinenen Gewändern, vgl. Dillmann zu Ex 28 $_{40}$. Das linnene Zeug galt namentlich orientalischen Völkern als reinlicher denn das wollene, weil es den Schweiss weniger beförderte. Vgl. überhaupt J. Braun, vestitus sacerdotum Hebraeorum ed. alt. Amst. 1701. Bähr II 61 ff. 67 ff. Ancessi l'Egypte et Moise, 1re partie: les vêtements du grand-prêtre. Paris 1875.

[2] כְּתֹנֶת תַּשְׁבֵּץ wird der Rock Ex 28 $_{4}$ genannt; man versteht das öfter vom würfelförmigen Weben.

[3] Ex 39 stammt jedoch aus anderer Feder als Ex 28, und zwar gehört es späterer Zeit an.

Jos. ant. 3 7 2 berichtet, dass in den Aufzug aus weissem Byssus farbige Blumen aus jenen vier Stoffen eingewirkt gewesen seien. Da האבנט Ex 39 29 determinirt ist, so ist es freilich möglich, dass Ex 39 29 an den Gürtel des Hohenpriesters zu denken ist, sicher ist das freilich angesichts von Ex 29 9 Lev 8 13, wo אבנט (freilich indeterminirt) als coll. steht, nicht. 3) Von den Hüften bis zu den Lenden reichende Hosen aus gezwirntem Byssus, vgl. Ex 39 28 (מִכְנְסֵי בַד), welche sie sowohl beim Betreten des Heiligthums wie des Altars tragen sollten; eine solche Verhüllung der Scham fordert die Ehrfurcht vor dem Heiligthum, vgl. Ex 28 43. 4) Der aus ungezwirntem Byssus verfertigte Kopfbund (מגבעה Ex 28 40 29 9 39 28 Lev 8 13), welcher im Unterschied vom Turban des Hohenpriesters (מצנפת) wahrscheinlich eine konische Form gehabt hat[1]. Zur Zeit des Jos. scheint die Form sich allerdings stark der des hohenpriesterlichen Turbans genähert zu haben, vgl. Jos. ant. 3 7 3. Eine Fussbekleidung hatten die Priester nicht, vielmehr mussten sie das Heiligthum barfuss betreten, vgl. Ex 29 20 Lev 8 23 Ex 3 5.

Der Hohepriester hatte, wenn er amtirte, über der gewöhnlichen Priesterkleidung — der כתנת שש, מכנסי בד, אבנט, der aus denselben vier farbigen Stoffen wie die Teppiche und Vorhänge der Stiftshütte gewebt war, vielleicht um ihn als Hausgenossen Gottes zu bezeichnen, und der מצנפת, die sich von der priesterlichen מגבעה unterschied, wohl um ihn als den Hohenpriester zu bezeichnen — 1. das Obergewand (מְעִיל) aus violettfarbenem Byssus[2], ganz gewebt, mit einem von einer Borte eingefassten Halsloch zum Durchstecken des Kopfes, ohne Aermel, vgl. Jos. ant. 3 8 4, wahrscheinlich nur etwa bis zu den Knieen reichend, so dass die כתנת sichtbar wurde. Den Saum des Gewandes unten zierten Granatäpfel[3], welche aus gezwirntem Garn

[1] Darauf führt die nur von diesem priesterlichen Kopfbund gebrauchte Bezeichnung מִגְבָּעָה, zusammenhängend mit גָּבִיעַ Becher, Kelch. Dillmann (zu Ex 28 40) erinnert daran, dass auch sonst diese Form des Kopfbundes bei den geistl. Personen üblich war. „Die römischen pontifices und flamines trugen auf dem Haupte ad ostendendam sacerdotii eminentiam (Serv. ad Aen. 8 664), den tutulus d. i. einen pileus lanatus metae figura, in altitudinem forma metali exstructus (Serv. ad Aen. 2 683. Varro ling. lat. 7 44. Festus und tutulus), und die salischen Priester zu Rom führten auf dem Kopfe πίλους ὑψηλοὺς εἰς σχῆμα συνηγμένους κωνοειδές (Dionys. Halik. 2 70)".

[2] Auch bei dem Oberpriester zu Hierapolis in Syrien (Lucian de Syr. dea 42) und dem Priester des Zeus zu Magnesia in Klein-Asien, Strabo 14 p. 648, findet sich ein derartiges purpurnes Gewand.

[3] Nach den Rabbin. waren sie den noch mit der Blüthenkrone versehenen also noch nicht völlig reifen und aufgesprungenen Granatäpfeln nachgebildet,

von violettem und rothem Purpur und Karmesin verfertigt waren und mit Glöckchen aus reinem Golde abwechselten Ex 28 $_{31}$ff. 39 $_{22}$ff. Das Purpurgewand weist natürlich auf die fürstliche Stellung des Hohenpriesters, dagegen ist die Bedeutung der Glöckchen und Granaten nicht ohne weiteres klar. Wenn Sir 45 $_{9}$ als Zweck dieser Glöckchen den ansieht, dass des Volkes vor Gott gedacht werde, so ist das eine Umdeutung späterer Zeit, zu welcher uns der Text kein Recht giebt; ebensowenig ist es wahrscheinlich, dass diese Glöckchen mit Rücksicht auf das Volk angebracht sind, damit dasselbe von den Verrichtungen des Priesters Kenntniss habe und ihn mit seiner Andacht begleite (DILLM.), denn schwerlich gaben sie einen derartigen lauten Ton, der zum draussen haarenden Volke dringen konnte; eher könnte man meinen, dass die Glöckchen in kindlicher naiver Weise den Hohenpriester bei Gott gleichsam anmelden als den, den Gott selbst mit der Vertretung des Volks vor ihm betraut habe, damit er nicht wie der unbefugt Gott Nahende Gottes vernichtende Heiligkeit erfahre, vgl. Ex 28 $_{35}$. Am wahrscheinlichsten ist die von WELLHAUSEN (Prolog.[3] S. 443, vgl. W. R. SMITH, Rel. of the Sem. S. 416, RIEHM, HbA. S. 878) vertretene Deutung, wonach diese Glöckchen ursprünglich Abwehr der Dämonen, welche das Heiligthum bewachten und dem Besucher gefährlich werden konnten, bezweckten[1]. Die Granaten deuten RIEHM u. A. auf die Fülle des Lebens, das dem zu Theil wird, welcher Gott nahe sein darf.

2. Das Schulterkleid (אֵפוֹד), welches aus Fäden von violettem und rothem Purpur, weissem Byssus und Karmesin verfertigt und mit Goldfäden durchwebt war. Eine nähere Beschreibung dieses Ephod finden wir nicht. Nach BRAUN a. a. O. p. 463ff., BÄHR, II 101ff., KEIL[2], S. 177 u. A. bestände er aus zwei über die Schulter geworfenen Stücken, einem hinteren und einem vorderen, der auf beiden Schultern mittelst der Onyxsteine zusammengehalten sind, vgl. Fig. 14. Aber dagegen sprechen Ex 28 $_{7\ 8\ 27}$[2]. Vielmehr ist

während die Glöckchen offen und kelchförmig waren. Ueber die Zahl dieser Granaten und Glöckchen findet sich im Gesetz nichts: nach den Rabb. wären es 72, nach dem Ev. Jacobi vgl. FABRICIUS cod. apocr. N. T. I p. 86 Just. Mart. dial. c. Tryp. ed. OTTO § 42 wären es 12, nach Clem. Alex. sogar 365, vgl. BRAUN, p. 436—51. BÄHR, II S. 97ff.

[1] SMEND, Alttest. Religionsgesch. S. 126 Anm. 3 erinnert daran, dass die Philister aus Furcht vor den Dämonen über die Schwelle des Dagontempels sprangen, dass zu demselben Zweck, sich vor den Dämonen zu schützen, Amulette bei gottesdienstl. Feiern getragen wurden, vgl. auch DUHM, Jesajah, S. 44.

[2] Nach Ex 28 $_{7}$ hat der Ephod zwei כְּתֵפֹת, die den Ephod nicht etwa

das Ephod am wahrscheinlichsten zu denken als ein unter den Armen über Brust und Rücken fest angelegtes (vgl. חֵשֶׁב Ex 28 8) und etwa bis an die Hüften reichendes Kleidungsstück, von dem Schulterstücke (כְּתֵפוֹת) von hinten nach vorn über die Schulter laufen und vorn mit dem Ephod verbunden waren Ex 28 27. Auf den Schultern, wo man die Last wie die Abzeichen des Amtes trägt, waren zwei in Goldgeflecht gefasste Onyxsteine, worin die Namen der zwölf Stämme eingravirt waren, vgl. Ex 28 9—12 39 2—7.



Fig. 14. Hohepriester.

Am Ephod vorn auf der Brust befand sich 3. der Brustschild (חֹשֶׁן) eine aus denselben Stoffen wie der Ephod verfertigte viereckige, eine Spanne lange und eine Spanne breite Tasche, deren Aussenseite zwölf verschiedene in Goldgeflechte gefasste und auf vier Reihen vertheilte Edelsteine[1], schmückten, in welche die Namen der zwölf Stämme zu einer Erinnerung vor Jahve allezeit, vgl. Ex 30 16 Num 31 54 10 10 eingravirt waren. Es ist nicht unmöglich, dass „die Urim und Tummim, die Ahron auf dem Herzen trägt, wenn er in das Heiligthum vor Jahve tritt, schon durch ihr blosses Vorhandensein eine Bürgschaft darstellen, dass sich dieses Volk göttlicher Entscheide rühmen darf, zugleich aber auch eine Verpflichtung, dass es sich denselben allezeit unterwerfen wolle“, vgl. Kautzsch, RE.[2] XVI S. 227. — Um diesen Brustschild zu befestigen waren an demselben vier goldene Ringe angebracht, zwei an dem oberen äusseren Rande rechts und links, zwei an dem unteren inneren. Von diesen beiden unteren führten Schnüre von violettem Purpur,

bilden, sondern Theile von ihm sind und zwar an den Enden desselben; nach Ex 28 27 wurden diese Schulterstücke gar nicht auf der Schulter, sondern vielmehr vorn zusammengehalten; nach 28 8 wurde der Ephod mit einer an ihn selbst angewebten Binde fest angelegt. Dillmann weist auf die Form eines ähnlichen ägyptischen Priesterkleides bei Ancessi Tafel I—III.

[1] Die Namen der 12 Edelsteine sind Ex 28 17—20 39 10—13 vgl. Ez 28 13 angegeben. Zu ihrer Deutung sind wir vorwiegend auf die in LXX niedergelegte Tradition angewiesen. Vgl. § 21.

die unter dem Amtsschild hinliefen, nach zwei an der Vorderseite der beiden Schulterstücke des Ephod angebrachten goldenen Ringen, während an den beiden Ringen des oberen Randes goldene Schnüre ebenfalls nach den Schulterstücken, aber weiter nach oben, giengen, wo sie mittelst rosettenförmigen Goldgeflechts befestigt wurden. In diese Tasche wurde הָאוּרִים וְהַתֻּמִּים gelegt, vermöge deren der Hohepriester den göttlichen Entscheid erlangte Num 27$_{21}$. An keiner Stelle von P erfahren wir, was U. und T. waren, nur so viel scheint sicher, dass sie nach Meinung von P etwas Materielles waren, was in den Ḥošen gelegt wurde Ex 28$_{30}$ Lev 8$_{8}$, vgl. Ex 25$_{16\ 21}$[1]. — Die Kopfbedeckung bildete der Turban (מִצְנֶפֶת) an den mit einer Schnur von violettem Purpur ein Diadem (צִיץ oder נֵזֶר) aus reinem Golde, auf dem die Worte קדש ליהוה eingravirt waren Ex 28$_{36-38}$ 39$_{30}$f., angebunden war. Offenbar war das das Hauptabzeichen der Würde und Weihe des Priesterfürsten. — Diese Kleidung sollte der Hohepriester anlegen, so oft er im Tempel amtirte, nur am Versöhnungstage sollte er כתנת, מכנסים, אבנט und מצנפת aus einfachem weissen Leinen tragen, vgl. Lev 16$_{4}$.

§ 93. Weihe des Klerus.

Von einer Weihe der Priester hören wir in der älteren Zeit nichts. Man hat freilich das in Jdc 17f. sich findende מִלֵּא יָד so deuten wollen, aber schwerlich mit Recht. In Jdc 17$_{5\ 12}$ wird das Verbum vom Ephraimiten Micha gebraucht, der die Hand eines seiner Söhne, später die des Leviten füllte, so dass er ihm zum Priester ward. Da 17$_{5}$: וימלא את יד אחד מבניו ויהי לו לכהן und 17$_{12}$ וימלא את יד הלוי ויהי לו לכהן die Formel sich in derselben Verbindung findet wie 18$_{4}$ die andere: וישכרני ואהי לו לכהן, so haben Vatke (Religion des A. T.'s S. 273f. Anm. 8), Wellhausen (Prolegomena[2] S. 134, 157) u. A. behauptet, dass מלא את יד פ' der term. sei für: Jemand um Lohn zum Priester dingen, dieser Lohn sei das Obj., mit dem die Hand gefüllt wird. Angesichts des Assyrischen[2]

[1] Offenbar hatte P. selbst keine klare Vorstellung von U. und T. mehr, denn in der alten Zeit wird das heilige Loos vermittelst אפוד geworfen, aber dies Ephod hat mit dem Ephod des Hohenpriesters, der ein Kleidungsstück ist, nichts zu thun, es war vielmehr ein mit Edelmetall überzogenes Gottesbild. P hat wahrscheinlich das priesterliche אפוד בד mit dem אפוד זהב verwechselt — der nachexilische Hohepriester hatte keine U. und T. mehr, vgl. Esr 2$_{63}$. Vgl. S. 93f.

[2] Vgl. Halévy, Revue des Études Juives 1890, Oct.—Dec. und Recherches bibliques XXI 209 zu Jdc 17$_{5}$.

umalli ḳâti — „er füllte die Hand eines“ d. h. „er gab, bestellte, belehnte oder schenkte“ wird freilich die Möglichkeit offen zn lassen sein, als Obj., mit dem Micha die Hand des Leviten füllte, nach Analogie des Assyrischen das Amt anzusehen. Am wenigsten wahrscheinlich ist die Ansicht DILLMANN's (zu Lev 7$_{37}$) und BAUDISSIN's (a. a. O. S. 183f.) welche in Erinnerung an II Chr 13$_{9}$ meinen, dass der ursprüngliche Sinn nur der sein könne: mit dem Opfer die Hand Jemandes füllen und so zu seinem Berufe ihn einweihen; denn es wäre gar nicht einzusehen, wie diese Bedeutung in Jdc 17f. anwendbar sein sollte, da der Ephraimit Micha den Leviten, der zwar nicht als allein, aber immerhin als vorzugsweise berechtigter Inhaber des Priesterthums galt, doch schwerlich durch Opfer, die Micha auf seine Hand legte, erst zum Priester geweiht haben kann. In späterer Zeit ist das Bewusstsein der ursprünglichen Bedeutung von מלא את יד פ׳ verloren gegangen und es hat geradezu die Bedeutung „weihen“ und מִלֻּאִים die des Weiheopfers bekommen: in Ex 32$_{29}$ werden die Leviten aufgefordert, sich selbst die Hände für Jahve zu füllen und in P Ex 28$_{41}$ 29$_{9\ 29\ 33\ 35}$ Lev 7$_{37}$ 8$_{33}$ 16$_{32}$ 21$_{10}$ Num 3$_{3}$ hat die Formel lediglich die Bedentung „einweihen“, wie anch in II Chr 13$_{9}$, wo freilich der Farre ausdrücklich als Object, womit man die Hand füllt, genannt wird. Wie sehr in späterer Zeit das Bewusstsein der ursprünglichen Bedeutung der Formel verloren gegangen ist, zeigt namentlich Ez 43$_{26}$, wo sogar von einem „Füllen der Hand des Altars“ die Rede ist.

Erst in P hören wir von einer Weihe des Cultuspersonals. Freilich eine eigentliche Weihe der Leviten kennt P nicht, vielmehr weiss Nnm 8$_{5}$ff., ein secundärer Bestandtheil von P, nur von einer Reinigung, welche in Besprengung mit Sühnwasser, dem Bescheeren des ganzen Leibes und dem Waschen der Kleider bestcht[1]. Daran schliesst sich der Ritus der Webnng, den 8$_{13}$ Mose, 8$_{21}$ Ahron mit ihnen vornehmen soll: die Leviten als Stellvertreter der Erstgeborenen werden also wie die Jahve geweihten Gaben, die aber nicht auf den Altar kommen, sondern von Jahve an den Priester abgetreten werden, behandelt[2]. Sie werden damit deutlich als eine

[1] Vgl. WELLHAUSEN, JdTh. XXII, S. 450. KUENEN[2], I § 6 Anm. 33. BAUDISSIN, Priesterthum, S. 145.

[2] Mit Recht sehen WELLHAUSEN wie BAUDISSIN und KUENEN in diesem Gesetz nicht den Niederschlag einer einst vorhandenen Sitte, sondern das Resultat gewisser Ueberlegungen: man vermisste neben der Weihe des Hohenpriesters und Priesters eine entsprechende der Leviten und erfand die hier vorliegende,

Opfergabe des Volkes an Gott, die dieser wieder den Priestern abtritt, dargestellt.

Ueber die Weihe Ahrons und seiner Söhne äussert sich P Ex 29, vgl. Lev 8. Darnach bestand dieselbe aus drei Stücken: 1) Dem Reinigungsact: als zum Dienst des Heiligen bestimmt, sollten sie auch äusserlich diese Heiligkeit in der Reinheit des Leibes zur Darstellung bringen, vgl. Ex 19 10 14 30 19 f. Lev 16 4 Num 8 7 21. Daran schliesst sich 2) die Einkleidung in die heiligen Amtskleider, worauf endlich 3) die Darbringung der heiligen Opfer, die an jedem der sieben Tage der Weihe zu wiederholen waren, folgt. Ahron und seine Söhne müssen erst entsündigt werden, ehe sie in Jahves Dienst treten können. Darum bringt Mose einen Farren, dem die Einzuweihenden die Hände aufzulegen hatten, als Sündopfer dar; von dem Blut desselben wurde ein Theil an die Hörner des Altars gestrichen, um ihn zu entsündigen, das Uebrige an den Boden desselben gegossen; das Fett der Eingeweide und die Leber sowie die beiden Nieren mit ihrem Fett wurden auf dem Altar angezündet; Fell, Fleisch und Mist des Thieres aber ausserhalb des Lagers verbrannt. Zugleich wurde der Altar mit dem heiligen Salböl besprengt, um ihn zu heiligen[1]. Für die Entsündigten brachte Mose nun das Brandopfer, dem das eigentliche Weih- oder Einsetzungsopfer (מִלֻּאִים) folgte. Als solches schlachtete Mose einen Widder, dem die Einzuweihenden wieder die Hand aufzulegen hatten; von

---

indem man sich von dem Gesichtspunkt leiten liess, dass die Leviten an die Stelle der Erstgebornen treten, welche קדשים sind, d. h. Abgaben, die nicht auf den Altar kommen, sondern den Priestern zufallen, ohne freilich zu bedenken, dass dor für diese Abgaben übliche Ritus der Wehung sich an Menschen kaum vollziehen lässt. Wahrscheinlich entstand das Gesetz in späterer Zeit, als die Leviten an Ansehen und Bedeutung gewonnen hatten.

[1] Lev 8 10—12 bestimmt, dass auch die heilige Wohnung und was in ihr ist, der (Brandopfer-)Altar und seine Geräthe, das Becken und sein Gestell gesalbt und dadurch geheiligt werden. Wahrscheinlich ist dies Gesetz Lev 8 aber ein jüngerer Bestandtheil in P. — Es ist nicht anzunehmen, dass der Altar Ex 29 36 f. als Repräsentant des ganzen Tempels in Betracht kommt (Riehm in HbA. S. 356), oder dass die Entsündigung mit Rücksicht auf die zukünftigen Sünden der Priester erfolgt (Keil), sondern Dillmann hat wohl Recht, wenn er (Exodus und Leviticus S. 465) behauptet, „dass die natürliche Unreinheit eines irdisch-menschlichen Gemächtes bei der Wohnung durch den Einzug der Herrlichkeit Gottes in sie getilgt schien, wogegen bei dem ausserhalb stehenden Altar die ihm als der eigentlichen Sühn- und Opferstätte nothwendige Hochheiligkeit (Ex 29 37) nur durch solche gründl. Entsündigung erzielt und dargestellt werden kann“.

seinem Blut that er an das rechte[1] Ohrläppchen, den rechten Daumen und die rechte grosse Zehe der zu Weihenden: der Priester sollte eben geweihte Ohren haben, um allezeit auf Gottes Stimme zu hören, geweihte Hände, um immerdar heilige Werke zu thun, und geweihte Füsse, um stets heilige Wege zu gehen. Das übrige Blut wurde an den Altar gesprengt. Hierauf nahm Mose die sämmtlichen inneren Fettstücke, den Fettschwanz sammt dem rechten Schenkel, dazu ein ungesäuertes Brot und einen ungesäuerten mit Oel bestrichenen Fladen, legte es auf die Hände Ahrons und seiner Söhne und vollzog die Webung, dann verbrannte er es Jahve auf dem Altar. Das Bruststück aber fiel ihm als sein Theil zu, nachdem er es gewebt hatte. Offenbar soll durch diese „Füllung der Hände", welche dem Opfer den Namen מִלֻּאִים gegeben hat, den Priestern die Vollmacht, Jahve Opfergaben zu weihen (Dillmann u. A.) gegeben, nicht aber auf die Belohnung mit den künftigen Opferdeputaten (Winer, I 38f., Bähr, II 426, Oehler, Keil u. A.) verwiesen werden[2]. Mit dem Salböl und dem auf dem Altar stehenden, also Jahve schon zugeeigneten Blut besprengte Mose Ahron und seine Söhne sowie ihre Kleider, um so sie wie ihre Gewänder zu heiligen[3]. Das vom Einweihungsopfer nicht Verbrannte wurde am heiligen Ort zubereitet und mit Ahron und seinen Söhnen sammt den Broten und Kuchen verzehrt, was aber übrig blieb, verbrannt. — Bei dem Hohenpriester schloss sich an die Anlegung der Amtskleidung die Salbung mit dem heiligen Salböl[4], was durch Begiessen

---

[1] Die rechte Seite ist überhaupt die bevorzugte, vgl. Ex 21 $_{6}$ I Reg 2 $_{19}$ Ps 45 $_{10}$ 110 $_{1}$.

[2] Das Bruststück (חָזֶה) wird nämlich nicht auf die Hände gelegt; die Fetttheile (חֲלָבִים) aber, welche auf die Hände gelegt werden, gehören nicht zum priesterlichen Opferdebutat. Hernach ist freilich von חָזֶה die Rede Ex 29 $_{26}$ ff., aber diese Verse sagen nichts mehr über die Cermeonien von מִלֻּאִים aus.

[3] In dem älteren Stück Ex 29 $_{21}$ findet sich diese Besprengung unmittelbar hinter der des Altars.

[4] Woraus das heilige Salböl bereitet werden soll, sagt Ex 30 $_{23-25}$. Es soll danach aus vier Wohlgerüchen vorzüglicher Art (בְּשָׂמִים רֹאשׁ) bereitet werden: 1) 500 Sekel fliessende Myrrhe (מָר־דְּרוֹר), d. h. solche, die ohne Einschnitte in die Rinde der Staude von selbst ausfliesst, es war die feinste Myrrhe. 2) 250 Sekel wohlriechenden Zimmt (קִנְּמָן־בֶּשֶׂם), den die Alten auch sonst für Salben verwandten und hochschätzten, vgl. Theophr. h. plant. 9 $_{7}$, Dioscor. 1 $_{13}$, Martial 4 $_{13}$ $_{3}$. 3) 250 Sekel wohlriechender Kalmus (קְנֵה בֹשֶׂם), der theils aus Indien, theils aus Arabien und Syrien kam und ebenfalls zu kostbaren Salben verwandt wurde, vgl. Theophr. 9 $_{7}$ Plin. 13 $_{2}$ 12 $_{48}$. 4) 500 Sekel Cassia. Für das auch Ez 27 $_{19}$ sich findende קִדָּה liegt zwar keine sichere Tradition vor, vgl.

des Hauptes mit demselben geschah. Wie diese Ceremonie zu erklären ist, ist nicht ganz deutlich. Als Analogie zu diesem Begiessen des Hauptes mit dem heiligen Salböl wird man ohne Zweifel an die Blutbesprengung bei dem Bundesschluss Ex 24 6ff., überhaupt an die Mahlopfer, zu denken haben: durch diese Besprengung des Volkes mit dem Blut, durch die Theilnahme an dem heiligen Mahl wurde die engste Gemeinschaft zwischen Jahve und den Besprengten bezw. den an dem Mahl theilnehmenden hergestellt, sie wurden damit seiner Hilfe und seines Beistandes gewiss. Wie das Blut, so kam einst auch das Oel als Opfer auf den heiligen Stein d. i. den Altar Gen 28 18 Mich 6 7. Im Gesetz ist zwar das Oelopfer als selbständiges Opfer verschwunden, aber als Rest ist die Salbung geblieben. Von einer Salbung der Priester ist in den älteren Bestandtheilen von P nicht die Rede, vgl. Lev 4 3 5 16 6 13 15 8 1ff. 21 10 12, wohl aber in den jüngsten Ex 28 41 30 30 40 15 Lev 7 36 10 7 Num 3 3[1]. — Nach dem jetzigen Text von Lev 6 12ff. soll der Hohepriester am Tage seiner Salbung ein Speisopfer darbringen, doch liegt hier eine Correctur vor[2]. — Nach Ex 29 29f. ist kein Zweifel dar-

Dillmann zu Ex 30 24, doch wird man wohl am ehesten an Cassia zu denken haben; alles nach heiligem Gewicht. Dazu kam 5) ein Hin Olivenöl. Wie das heilige Salböl aus diesen Stoffen bereitet wurde, sagt Ex 30 20ff. nicht: nach den Rabbinen zog man aus den vier wohlriechenden Stoffen Essenzen und vereinigte sie dann mit dem Oel, vgl. Bähr, I S. 171f. Dies also zubereitete heilige Salböl war von jedem profanen Gebrauch ausgeschlossen. — Das Gesetz gehört übrigens einer sekundären Schicht in P. zu, wie das namentlich v. 30 beweist.

[1] Viele haben ohne die Annahme verschiedener Quellen, die eine verschiedene Theorie zum Ausdruck bringen, auskommen wollen. So hat man gemeint, dass die Salbung der Priester Ex 29 8 und Lev 8 13 nur zufällig ausgelassen sei (Keil, Archäologie[2] S. 184); in der That seien auch sie gesalbt, aber in anderer Weise wie der Hohepriester, es sei nur an eine partielle Besprenzung oder Bestreichung zu denken (Reland, ant. 2 1 5, Bähr, II 167, Winer, Knob. u. A.). Aber mit Recht hat Dillmann hervorgehoben, dass in den Hauptstellen Ex 29 Lev 8 die Salbung der Priester nicht zufällig übergangen sein kann, zumal auf die des Hohenpriesters Rücksicht genommen wird. Wenn er freilich mit Kurtz (Opfercultus S. 284f.) annimmt, dass unter der Salbung der Ahronsöhne ihre Ex 29 21 und Lev 8 30 gemeldete Besprengung mit Salböl und Opferblut zu verstehen sei, so wird darin vielleicht ihm beizustimmen sein, dass ursprünglich dies Besprengen und das Salben im Wesentlichen dieselbe Bedeutung gehabt haben, vgl. aber dass auch P die Sache so ansah, ist damit nicht bewiesen, vielmehr zeigen alle die Stellen, in welchen vom Hohenpriester als „Gesalbten“ die Rede ist, dass den Verfassern derselben dies Bespritzen der Priester ein „Salben“ nicht war.

[2] Die Bezeichnung der Minḥa als תמיד erlaubt nämlich die Beschränkung derselben auf den Amtsantritt des Hohenpriesters nicht; es wird also entweder

über, dass diese an Ahron als Hohempriester vollzogene Weihe an jedem seiner Nachfolger wiederholt werden soll[1], dagegen findet sich eine solche Bestimmung betreffs der Weihe der Priester nicht, doch ist sie wohl zweifellos vor dem Amtsantritt derselben vollzogen[2], wenn wir auch keine Nachrichten darüber haben, wie sie im Einzelnen vor sich gieng.

§ 94. Ausstattung des Klerus.

Für die vorexilische Zeit haben wir sehr dürftige Nachrichten. Nach I Sam 2 13 ff. wird es den Söhnen Elis zum Vorwurf gemacht, dass ihr Diener mit der Gabel aus dem Fleischtopf das erste beste Stück für sie herausholt, und als noch schlimmerer Frevel, durch den Jahves Opfer in Verachtung gebracht sei, wird es gerügt, dass sie vor der Verbrennung der Fettstücke rohes Fleisch als Abgabe fordern, weil sie gekochtes nicht mögen. Offenbar lag in dieser älteren Zeit eine feste Regelung der Abgabe an den Priester noch nicht vor[3]. In I Sam 2 28 werden freilich wie Dt 18 1 dem Priester alle Feueropfer Israels zugesprochen, aber die Stelle stammt aus deuteronomischer bezw. nachdeuteronomischer Zeit, sie widerspricht direkt I Sam 2 13 ff[4]. Schaubrote,

---

תמיד oder ביום המשח אתו eingeschoben sein. Dillmann entscheidet sich für Einschub des letzteren hauptsächlich um desswillen, weil der Verf. der Priesterschrift schon diese secundären Bestandtheile Lev 6 7 in seine Schrift aufgenommen habe; v. 14 sei dann die dritte Person der Verba in die zweite verändert, um die nachexilische Praxis der Amtsübernahme der Priester daran anzuknüpfen. Aber diese Lösung ist fraglich, jedenfalls ist der von Dillmann beigebrachte Grund hinfällig. Andere sehen vielmehr תמיד als Einschub an, vgl. Theol. Tijdschr. IV 498. Der Versuch der Rabb., Keil, Oehler u. A. תמיד und ביום המשח אתו miteinander in Einklang zu bringen, ist als gescheitert anzusehen, sie verstehen nämlich ביום המשח אתו vom 8. Tag, also nach vollendeter Weihe, was weder der Wortlaut noch die Anrede an Mose, der für den 8. Tag als Darbringender nicht mehr begreiflich wäre, erlaubt (Dillm.).

[1] In späterer Zeit scheint freilich die Salbung der Hohenpriester u. s. w. abhanden gekommen zu sein, denn die Mischna kennt Hohepriester, die einfach durch Bekleidung mit ihren Amtsgewändern in ihr Amt eingesetzt wurden, vgl. Horajot 3 4.

[2] Vgl. Schürer, II 181 Anm. 23.

[3] Baudissin S. 208 hat das freilich, aber ohne Grund, gegen Wellhausen, Proleg. S. 159 bestritten. Die Sitte, das gesammte Opferfleisch zu kochen und hernach davon dem Priester zu geben, ist nur dann recht verständlich, wenn es noch keine feste Regelung gab, warum hätte man sonst das ein für alle mal dem Priester Zukommende nicht sofort nach Verbrennung der Fetttheile ihm zugewiesen?

[4] Vgl. Bleek-Wellhausen[4], S. 207 f. Baudissin, S. 208.

welche nach P allein dem Priester zukommen, werden schon in der Geschichte des David erwähnt, aber damals konnten sie auch noch vom Laien gegessen werden, wenn sie sich nämlich vorher vor Verunreinigung bewahrt hatten I Sam 21 3ff. Nach II Reg 12 17 fielen dem Priester die Geldbussen zu und aus II Reg 23 9 ergiebt sich, dass zur Zeit des Josias die Maṣṣot einen Theil des Einkommens bildeten, dass also die Minḥa damals den Priestern zufiel. Nach Dt 18 1 soll dem Stamme Levi kein Landantheil noch Erbbesitz wie den übrigen Stämmen zufallen, vielmehr sollen die Priester das Feueropfer Jahves, d. i. die שלמים und sein Erbe essen und 18 3 wird näher als das Recht der Priester an das Volk bestimmt, dass ihnen der Bug, die Kinnbacken und der Magen des Opferthiers zufallen. Nach 18 4 wird dem Priester freilich auch die Rêšit vom Korn, Most, Oel und Wolle zugesprochen, aber 14 22ff. weiss davon nichts[1]. Es liegt daher die Vermuthung nahe, dass 18 4 ein späteres Stadium der gesteigerten Priesteransprüche repräsentirte, eine Vermuthung, die dadurch gestützt werden könnte, dass ja auch in anderer Beziehung die Priesterschaft zu Jerusalem sich gegen die Forderungen des Deut. sträubte[2]. Die über das Land zerstreuten Glieder des Priesterstammes sind auf die von den Opfernden veranstalteten Opfermahlzeiten, vgl. Dt 12 12 18f., sowie auf den Zehnten in jedem dritten Jahr 14 28f. 26 12ff. angewiesen.

Nach Ezechiel soll den Priestern die Minḥa, das Sünd- und Schuldopfer, alles Gebannte, die Rêšit aller Erstlinge von Allem und aller Abgaben von Allem sowie die Rêšit der Backtröge[3] zufallen 44 28—30.

---

[1] Freilich ist in Dt 14 22 vom Zehnten die Rede, der zu Opfermahlzeiten am Heiligthum verwandt werden und nur im dritten Jahr am Wohnort zu Wohlthätigkeitszwecken verwandt werden soll, in 18 4 ist dagegen von der Rêšit die Rede. Thatsächlich aber ist מעשר nur ein anderer Ausdruck für ראשית, wie Dt 26 2ff. beweist, wo nur im dritten Jahr vom Zehnten die Rede ist, in den beiden andern Jahren aber von Erstlingen, die in's Heiligthum kommen und zum Theil Jahve bezw. dem Priester gegeben, zum Theil aber zu Opfermahlzeiten verwandt werden sollen, vgl. v. 11. Wahrscheinlich ist auch 26 2ff. eine Novelle wie 18 4, beiden ist ראשית charakteristisch, während das Deut. sonst nur מַעֲשֵׂר hat, vgl. 12 6 14 22f. 15 19ff.; vielleicht ist 26 2ff., wie Holzinger, Einleitung in den Hexateuch S. 294, vermuthet, ein nachträglicher Ausgleich zwischen 14 22ff. und 18 4, wofür man auch die Stellung dieses Stückes geltend machen könnte.

[2] Vgl. Holzinger, Einleitung in den Hexateuch, S. 293f.

[3] עריסה meist mit „Backtrog“ übersetzt, ist wohl = talm. עֲרְסָן ein Mus aus Schrot von gemälztem Getreide, vgl. de Lagarde, Göttinger Nachrichten 1889, S. 301.

In der von Ezechiel beschrittenen Bahn bewegt sich P weiter. Er bestimmt, dass die Leviten den Zehnten vom Getreide, Most und Oel empfangen, von dem sie aber wiederum den Zehnten an die Priester abzuliefern haben Num 18 21 ff. Nach Lev 27 32 33 wird freilich auch der Zehnte vom Rind- und Kleinvieh und zwar für die Priester gefordert, über das ist eine Novelle zu Num 18 aus späterer Zeit[1]. In Num 31, einem ebenfalls sekundären Bestandtheil von P, wird zugleich bestimmt, dass die Priester von der den Kämpfenden zufallenden Hälfte der Beute $^1/_{500}$, die Leviten aber von der der Gemeinde zufallenden Hälfte $^1/_{50}$ empfangen. — Den Priestern gehören die Erstgeburten: die von unreinem Vieh und die menschliche sind zu lösen[2] Num 18 15 ff., vgl. Lev 27 26 f. Von der Erstgeburt des reinen Viehs kommen die Fettstücke auf den Altar, das Blut ist vor demselben auszugiessen, das Fleisch gehört dem Priester. Ihm stehen ferner zu die Rêšit von Korn, Most und Oel, sowie die Bikkurim von allem, was es im Lande giebt, worunter wahrscheinlich die Baumfrüchte (abgesehen von Olive und Weinstock), die unverarbeitet abgeliefert werden, zu verstehen sind Num 18 12 f.; die beiden gesäuerten Erstlingsbrote des Pfingstfestes sammt den zwei Lämmern, die als Šelamimopfer hinzugefügt waren Lev 23 17 ff.; alles Gebannte Num 18 14; das Jahve geweihte, aber nicht gelöste und dennoch verkaufte Feld im Jobeljahr Lev 27 21. Ebenso soll das dem Nächsten unrechtmässig Vorenthaltene, welches diesem mit einem Fünftel des Werthes zurückerstattet werden soll, aber nicht mehr zurückerstattet werden kann, weil etwa der Tod eingetreten ist, dem Priester zufallen Num 5 8, dem auch das Fleisch des Sühnewidders gehört Lev 7 7. Num 15 17 ff. spricht dem Priester auch den Erstling der Backtröge[3] zu. Ihm fallen ferner die „hochheiligen" Opfer

[1] Vgl. Kuenen, Godsdienst II 268 ff., Einleitung I § 15 Anm. 30; auch Dillmann zu Lev 27 sieht in Num 18 und Lev 27 zeitlich verschiedene Stadien der Rechtsentwicklung, nur dass ihm im Gegensatz zu Kuenen, Wellhausen, Proleg. S. 163, Kleinert, Deuteron. S. 74 ff., Baudissin S. 39 Lev 27 das ältere Gesetz ist. Hoffmann (Magazin für die Wissensch. des Judenths. 1879, S. 137 ff.) sucht die Differenz durch die Behauptung zu heben, dass Lev 27 32 f. gar nicht von einer Abgabe an die Leviten, sondern von einer Weihgabe an Jahve, die zu Opfermahlzeiten verwandt sei, rede, aber mit Unrecht, denn das „heilig Jahve" findet v. 21 seine Erklärung in „dem Priester soll zufallen sein Besitz".

[2] Es heisst zwar nicht ausdrücklich, dass die Loskaufsumme dem Priester zufällt, aber das folgt aus dem Zusammenhang Num 18 15 16, vgl. auch Num 3 48 51.

[3] Lev 27 wie Num 5 und 15 17 ff. sind freilich wahrscheinlich sekundäre Bestandtheile von P. Uebrigens vgl. S. 116 Anm. 3.

zu Num 18 8—10: das Speisopfer (Lev 2 3 10 5 13 6 9ff. 10 12f.), das Sündopfer (Lev 6 19 22 7 7 10 17f. 14 13), das Schuldopfer (Lev 5 13 7 6f. 14 13); soweit diese Opfer nicht auf dem Altare verbrannt wurden, gehören sie dem Priester und dürfen nur am heiligen Ort von den männlichen Ahroniden gegessen, das Uebrigbleibende aber muss verbrannt werden, vgl. Ex 29 32ff. Lev 7 7 bestimmt zugleich, dass Schuld- und Sündopfer immer dem jeweilig opfernden Priester zufallen, von dem Speisopfer fällt nur das Backwerk dem fungirenden Priester, alles andere den Ahroniden überhaupt zu Lev 7 9f. Wie diese eben erwähnten Opfer so dürfen auch die Schaubrote als Allerheiligstes nur am heiligen Orte von den männlichen Ahroniden verzehrt werden Lev 24 9. Vom Brandopfer bleibt für den opfernden Priester nur das Fell Lev 7 8, vom Šelamimopfer ein Kuchen Lev 7 14 sowie die Webebrust und Hebekeule Ex 29 27f. Num 18 18 Lev 7 31ff., Abgaben, die Num 18 mehr nebensächlich erwähnt werden, während die Antheile an diesen Opfern einst das Haupteinkommen der Priester bildeten, eine Folge der Zurückdrängung der Šelamim, jetzt stehen die Brandopfer und die neu hinzugetretenen Sünd- und Schuldopfer im Vordergrund. Vom Šelamimopfer des Naziräers erhielten sie die Webebrust und Hebekeule, ebenso den Bug des Widders und zwei Kuchen Num 6 19f. Die Terûmôt dieser heiligen Gaben können männliche und weibliche Ahroniden am reinen Ort, also auch ausserhalb des Heiligthums, verzehren Lev 10 14f. Num 18 19 und zwar bestimmt Lev 22 10—13 genau, wer von den priesterlichen Familien zur Theilnahme an den Mahlzeiten berechtigt ist. Hat ein Nichtpriester davon gegessen, muss er das Entzogene sammt einem Fünftel des Werthes dem Priester erstatten Lev 22 14. In Num 5 9[1] wird bestimmt, dass jede Terûma dem Priester, welchem man sie giebt, gehören soll. — Wenn die heiligen Abgaben aus Versehen nicht vollwerthig entrichtet werden, so soll das Vorenthaltene mit Hinzufügung eines Fünftels seines Werthes dem Priester erstattet werden Lev 5 16.

Ausserdem werden dem ganzen Stamm Levi im Widerspruch mit Dt 18 1 48 Städte als Wohnorte und die Triften im Umkreise derselben als Weiden für das Vieh gegeben Num 35 1ff. Die Häuser und Weiden sind unveräusserlicher Besitz, sie können jederzeit gelöst werden und fallen jedenfalls im Jobeljahr an die Leviten zurück Lev 25 32—34, eine lediglich auf künstlicher Construction beruhende

[1] Vgl. Anm. 3 S. 127.

Verordnung, die selbst wenn man sie hätte durchführen wollen, sich sofort als unausführbar herausgestellt hätte, insofern bei einzelnen Städten der gesetzlich festgestellte Bezirk (מגרש) der einen Stadt in den der anderen wegen zu grosser Nähe der Städte hineingeragt hätte, vgl. Ḥebrôn und Ḥôlôn, ʿAnâtôt und Almôn, in einem andern Fall der dazu gehörige Bezirk zur Hälfte geradezu in das galiläische Meer hineinreicht, nämlich bei Ḥammôt D'or.

Ueber die Durchführung dieser Forderungen erfahren wir Einiges aus Esra und Nehemia. Neh 13 5 ff., vgl. 13 10 werden die Zehnten von Getreide, Most und Oel als gesetzliche Gebühr der Leviten, Sänger und Thorhüter erwähnt und in 10 36 ff. werden Erstgeburt und Zehnten sammt Bikkurim als Einkommen der Priester genannt. II Chr 31 6 erwähnt zwar den Viehzehnten in den Tagen des Hiskia, aber weder für damals noch auch wahrscheinlich für die eigene Zeit des Chronisten ist diese Nachricht historisch, denn es fehlt uns jede Nachricht darüber: im Buche Tobit findet er sich nicht im ursprünglichen, sondern nur im überarbeiteten Text erwähnt 1 6—8 und Philo ed. Mang. II S. 236, 391 redet nur von dem den Leviten zu entrichtenden Zehnten, nicht aber von dem an die Priester fallenden Viehzehnten. Von einer Durchführung des Gesetzes Num 35 berichtet zwar Jos 21, aber es unterliegt keinem Zweifel, dass das eine Fiction ist[1]: nicht nur dass in alter Zeit die Leviten überall im Lande zerstreut sind und auch in Städten wohnen, die nicht zu den Levitenstädten gerechnet werden, es finden sich hier auch Städte erwähnt, die nachweisbar erst Jahrhunderte später in den Besitz der Israeliten kamen[2]. Auch das Deut. setzt ja zweifellos die Leviten als über das ganze Land zerstreut voraus. Ezechiel nimmt auf diese Leviten- und Priesterstädte nirgend Rücksicht, sondern in eigenartiger Weise sucht er die Verhältnisse zu regeln. Nach ihm soll das Land westlich vom Jordan durch westöstliche Linien in zwölf Theile für die zwölf Stämme getheilt werden, wozu zwischen dem 7. und 8. Theil, d. h. zwischen Juda und Benjamin das Fürstenland kommt, in dessen Mitte ein Quadrat von 25 000 Ellen an Jahve abgetreten wird. Dies wird durch von West nach Ost laufende Linien in drei Theile zer-

[1] Vgl. Graf, Stamm Levi in Merx Archiv I 82 ff.; Baudissin, S. 102 f., der auf Jos 21 11 ff. vgl. 15 13 hinweist; vgl. auch das oben Bemerkte.

[2] Es ist charakteristisch, dass die 13 Priesterstädte sämmtlich in Juda, Simeon und Benjamin, d. h. in der Nähe Jerusalems liegen, die Levitenstädte dagegen im Gebiet der andern Stämme. Jos. 21 setzt demnach deutlich die Centralisation des Cultus voraus, schon damit ist ihm das Urtheil gesprochen.

legt, von denen der südliche 5000 Ellen breit für Jerusalem und Umgehung, der mittlere 10 000 Ellen breit für den Tempel nnd das Gebiet der Priester, das ihn auf heiden Seiten umgiebt, der nördliche, ebenfalls 10 000 Ellen breit, für die Leviten hestimmt ist Ez 45 1 ff.

§ 95. Seher und Propheten.

Wie ohen § 87 dargelegt ist, war ursprünglich die Aufgahe des Kôhen wesentlich die, den Willen der Gottheit durch das Orakel festzustellen und zu lehren. Die alte Zeit kannte aher noch einen andern Weg als den des Priesterorakels, um die Zuknnft zu erforschen, nämlich durch die Seher (חֹזֶה Am 7 12, רֹאֶה I Sam 9 9), denn wie bei andern Völkern, so war anch bei Israel der Glanbe lehendig, dass die Gottheit zu gewissen Menschen (אנשי האלהים) in hesonderer Weise in Beziehung steht und sie zu ihren Organen macht, so dass sie Dinge erkennen, die andern Menschen verschlossen sind. Es ist daher klar, wie nahe Kôhen und Rô'eh miteinander verwandt sind, eine Thatsache, die darin zum Ausdruck kommt, dass nach der einen Reihe von Erzählungen Samuel vorwiegend als Priester, nach der andern als Seher erscheint. An solche Seher wandte man sich auch in allen Fragen des gewöhnlichen Lehens, um sich von ihnen für Lohn Rath zu holen I Sam 9, vgl. Num 22 ff.[1]. Auf welchem Wege diese Seher Aufschluss über die Zukunft erlangten, ob sie Hellseher waren, das wissen wir nicht. Allmählich wurde diese offenhar dem Heidenthum entlehnte Form des Seherthums, das sich mit allen möglichen Dingen des gewöhnlichen Lebens beschäftigte, zurückgedrängt und ans den Sehern wurden die Propheten d. h. das Seherthum trat in den Dienst des Jahvismns und der nationalen Sache. Der älteste unter den Schriftpropheten, Amos, wird noch als Seher (חֹזֶה) angeredet (7 12), sonst heissen diese Männer Nebiim (נְבִיאִים)[2]. Ursprünglich hahen „Seher" und „Nehiim" nichts miteinander zn thun. Samnel wird freilich mit ihnen in Verhindung gebracht, aber das geschieht erst in einem späten Stück I Sam 19 18 ff. Diesen Nehiim ist charakteristisch die Ekstase[3], die sie durch

---

[1] Aehnliches hei den Arabern, vgl. WELLHAUSEN, Skizzen, III 52 und selbst noch heute finden sich in Palästina Scheiche, welche Auskunft ertheilen, ZDPV. XII 202 f.

[2] Die Etymologie von נביא ist streitig, vgl. G. HOFFMANN in ZATW. III 87 ff.; FLEISCHER iu DELITZSCH, Genesis[4] S. 551 f.

[3] STADE erinnert an „die heilige Krankheit", welche die Diener des Dio-

Musik und Tanz hervorriefen, daher hat התנבא sowohl die Bedeutung „rasend sein“ I Sam 10 10, als auch die als נביא wirken Jer 29 26 u. ö. und מְשֻׁגָּע „wahnsinnig“, erscheint geradezu als Synon. von נביא: Jer 29 26 II Reg 9 11. Sie lebten in Vereinen zusammen und zwar finden wir sie in Gilgal, Betel und Jericho II Reg 2 1 3 5 15; sie gehorchten einem Oberhaupte, um das sie sich schaarten II Reg 2 15 und heissen als solche בני נביאים. Meist aus armen Verhältnissen hervorgegangen — doch vgl. I Reg 19 19 ff. — waren diese öfter auch verheiratheten Männer II Reg 4 1 auf die Wohlthätigkeit angewiesen II Reg 4 42 5 22 Am 7 12. Aus Stellen wie Am 7 und anderen geht hervor, dass sie sich nicht gerade immer eines besonderen Ansehens erfreuten. Ihre Entstehung verdanken sie wahrscheinlich den Zeiten nationaler Erhebung in Israel, wir finden sie in der Zeit der Philisterkämpfe unter Samuel und Saul I Sam 4 ff. und ebenso zur Zeit der Syrerkriege: 400 Nebiim verkündigen dem Ahab den Sieg über die Syrer, vgl. I Reg 22 6 ff., vgl. 18 4 13. Jedenfalls müssen sie einen gewissen Einfluss auf das Volk ausgeübt haben, nur so begreift es sich, dass der Name נביא den alten רֹאֶה bezw. חֹזֶה allmählich verdrängt und die eigentlichen Propheten bezeichnet, die uns seit dem 8. Jahrhundert entgegentreten und bei denen die religiöse Aufgabe durchaus im Mittelpunkte steht. Auch sie verkündigen die Zukunft, welche sie im Gesichte sehen oder die Jahve ihnen zuraunt נאם יהוה, aber das ist doch nur Mittel zum Zweck, nicht aber Selbstzweck; ihr Hauptziel geht darauf aus, verkehrten Zeitströmungen gegenüber auf die unveräusserlichen Grundlagen wahrhaftiger Frömmigkeit hinzuweisen [1].

§ 96. Hierodulen.

1. Die Hierodulie haben wir bei den Israeliten in verschiedener Form. Dem Jahvismus durchaus entsprechend und wohl seinem eigenen Boden entwachsen ist jene Form der Hierodulie, welche uns in Samuel entgegentritt: Samuel wird von seiner Mutter dem Heiligthum geschenkt und als aedituus schläft er immer bei der Lade und be-

nysos bis zur Raserei begeisterte, die Priester der syrischen Göttin wie die Kybeles sich verwunden und entmannen liess, welche noch heute an den Derwischen des mohamedanischen Orients beobachtet werden kann (Gesch. Israels, I 477).

[1] Eine ausführlichere Darlegung des Wesens der Prophetie gehört in die biblische Theologie, vgl. Dillmann, BL. IV 606 ff.; Smend, AT. Religionsgesch. S. 79 ff. Kuenen, de profeten, S. 322 ff.

wacht sie I Sam 1 2. Leider wissen wir nicht, ob derartiges öfter vorkam, das A. T. bietet sonst keine Beispiele für diese Form der Hierodulie, ja in späteren Zeit hat man das Verständnis meist dafür ganz verloren, wie LXX beweist, welche 1 11 Samuel geradezu zum Naziräer macht, mit dem er nichts zu thun hat. Häufiger war eine andere Form der Hierodulie, nämlich die, dass man in Israel wie bei anderen Völkern[1] Kriegsgefangene dem Tempel als eigentliche Tempelsklaven schenkte. Das soll schon von Josua mit den Gibeoniten geschehen seien, die er als Holzhauer und Wasserträger dem Heiligthum überwiesen haben soll Jos 9 27, thatsächlich ist das viel später erfolgt, vielleicht unter Salomo. Jedenfalls hat es während der ganzen vorexilischen Zeit derartige Tempelsklaven zu Jerusalem gegeben, wie nicht nur das Wort des Ezechiel 44 7, sondern auch die aus dem Exil zurückgekehrten Netinim, die Knechte Salomos etc. beweisen, vgl. § 90.

2. Völlig anderer Art war jene Hierodulie[2], welche in der Ausübung der Unzucht im Dienste der Gottheit bestand und die uns bei verschiedenen semitischen Völkern, besonders bei den Kanaanitern, entgegentritt. Offenbar ist sie nicht spontan auf dem Boden des Jahvismus entstanden, sondern wie manche andere Cultussitte vom Baalscultus aus in den Jahvismus eingedrungen, wie andrerseits diese Sitte von den Phöniciern aus sich auch nach Westen, nach Griechenland und Italien, verbreitete. קְדֵשִׁים und קְדֵשׁוֹת ist der Name dieser männlichen und weiblichen Hierodulen. Die Sage von Juda und Tamar Gen 38 setzt diese Art von Hierodulie als auch in Israel ziemlich verbreitet voraus. Zu den Zeiten des Asa wie des Josaphat werden Ḳedeschen erwähnt I Reg 14 24 15 12 22 47, zur Zeit des Josia haben sie am jerusalemischen Tempel Behausungen gehabt II Reg 23 7; in Ez 20 29 wird mit Bezug auf diese Hierodulie eine Etymologie von במה versucht, eine Stelle, die freilich nicht völlig unangefochten ist, vgl. Cornill z. d. St. Aber schon ziemlich früh hat sich der Widerspruch der ächten Jahvepropheten dagegen geregt: Amos sieht in dieser Hierodulie etwas mit Jahves Wesen Unverträgliches 2 7, und Hosea wendet sich nicht minder scharf gegen diesen Frevel, der Jahves Zorn herausfordert 4 13 f. Der Deuteronomiker endlich verbietet, dass es unter den Iraeliten Ḳedeschen gebe und dass Mann oder Weib aus Anlass irgend eines Gelübdes

[1] Vgl. Hermann, Alterthümer 2[2] S. 147 ff.

[2] Vgl. Stade I 479 f.; W. S. Smith, Rel. Sem. 133; Movers, Phönicier, I 679 ff.; Hermann, Alterth. 2[2] 107 ff.

Hurenlohn oder Hundegeld d. h. den Lohn solcher Unzucht in das Haus Jahves bringen 23 18 19. Offenbar bildet auch in Bezug auf diese Unsitte erst das Exil den Wendepunkt.

§ 97. Naziräer.

Eine andere Form der Weihe an die Gottheit als die Hierodulie war das Naziräat. Von einem ausserisraelitischen Ursprung desselben[1] kann keine Rede sein, vielmehr ist es auf israelitischem Boden spontan erwachsen. Der Naziräer (נָזִיר, נְזִיר אֱלֹהִים LXX εὐξάμενος, ἡγιασμένος) ist der von dem übrigen Volke Ausgesonderte und Geweihte[2] und stellte in seiner Person den ächten Israeliten der alten Zeit dar. Das Gelübde geht nämlich offenbar aus dem Bestreben hervor, die altväterliche Sitte mit ihrer Einfachheit im Gegensatz zur kanaanitischen Cultur und ihren entnervenden zerstörenden Wirkungen darzustellen, es wächst so im Wesentlichen aus derselben Wurzel wie die Sekte der Rekabiten, welche dem Wein, Ackerbau und überhaupt dem sesshaften Leben entsagten und wieder Nomaden wurden wie einst die Väter II Reg 10 15 ff. Jer 35, man versuchte so im kleinen Kreise bezw. in einzelnen Personen zu leisten, was von der grossen Masse des Volkes nicht zu erlangen war. Als ältestes Beispiel des Naziräats tritt uns Simson entgegen, der schon vor seiner Geburt von seinen Eltern zum Naziräer gemacht wird. Zwar ist bei ihm davon keine Rede, dass er sich des Weines enthalten habe, wohl aber wird der Mutter während ihrer Schwangerschaft Wein und berauschendes Getränk untersagt, offenbar ein Beweis, dass jenes nur zufällig übergangen ist: die Mutter enthält sich des dem Naziräer Verbotenen, damit das Kind schon von den ersten Anfängen seines Lebens an ein rechter gottgeweihter Israelit wäre. Was unten כל טמאה zu verstehen ist, ist nicht klar — SMEND (A. Tl. Religionsgesch. S. 152) denkt an das der altisraelitischen Sitte Widersprechende —, ja es ist sogar nicht völlig sicher,

---

[1] Man hat zwar behauptet, es sei ägyptischen Ursprungs, vgl. SPENCER, de legg. Hebr. rit. 3 6 1; LESS, dissertatio super lege de Nasiraeatu, Gött. 1789; J. D. MICH., III 25 ff.; ROSENM. u. A., aber die dafür vorgebrachten Gründe sind hinfällig. Freilich berichtet uns PORPHYRIUS (abstin. 4 7), von der Enthaltsamkeit der ägypt. Priester von gewissen Speisen, aber sie war nicht Sache des Gelübdes, „sondern galt als präparatorisch auf heilige Amtsverrichtungen, sie erstreckte sich zugleich auf den ehelichen Beischlaf; des Weins wird nicht erwähnt" (WINER, II 140 Anm. 5).

[2] נזר im Niph. sich absondern, enthalten (Lev 22 2 Zach 7 3 Ez 14 6 7) sich weihen, Hos 9 10 im Hiph. Absonderung bethätigen, Weihestand halten, mit ל Num 6 2 5 f. 12.

ob wir nicht gerade in diesen Versen 13 4 7 14 eine Ueberarbeitung vor uns haben, welche spätere Anschauungen eingetragen hat[1]. In den eigentlichen Simsongeschichten steht im Mittelpunkt sein Haarschmuck, das Zeichen seiner Weihe und damit auch seiner Kraft Num 6 7, vgl. Jer 7 29. Wie die arabischen Pilger während der Zeit der heiligen Wallfahrt das Haar nicht scheeren dürfen, sondern erst dann, wenn dieselbe vorüber ist, so dass sie immer mit dem Scheeren des Haares aus dem heiligen in den profanen Stand wieder zurückkehren, vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III 116 ff., so auch die Naziräer, nur dass diese während ihrer ganzen Lebenszeit Geweihte waren, und vielleicht auch die Priester in alter Zeit, vgl. Ez 44 20 und I Sam 1 11[2]. Uebrigens ist die Gestalt des Simson für uns insofern von Bedeutung, als wir von ihr aus vielleicht auf den ursprünglichen Zweck des Naziräats zurückschliessen können: Simson ist Naziräer und kühner Recke und Bekämpfer der Philister, der Grund seiner Stärke für diese Aufgabe liegt in seinem Naziräat: mit seinem Haarwuchs, dem Zeichen seiner Weihe, weicht seine Kraft. Das scheint darauf zu führen, dass das Naziräat ursprünglich mit Israels kriegerischer Thätigkeit in Zusammenhang stand. Wie Israels Schwäche in der kanaanitischen Cultur ihre Wurzel hatte und nun in der Unterwerfung unter die Feinde sich äusserte, so andererseits wollte man zur Einfachheit altisraelitischer Sitte zurückkehren und in ihr wieder die Kraft zur Niederwerfung der Feinde und Gewinnung der Selbständigkeit finden, ein Gedanke, der vielleicht auch zur Bildung der Secte der Rekabiten in den Tagen der syrischen Bedrängnisse geführt hat. Späterhin hat das Naziräat allgemeinere Bedeutung bekommen, Amos sieht sie jedenfalls um desswillen als Gottesgabe an, weil sie durch ihre Erscheinung in einer Zeit der Schwelgerei und des Luxus eine lebendige Predigt an das verweichlichte Volk, ein Weckruf zur Umkehr waren und darum stellt er sie an die Seite der Propheten 2 11 ff.; er hält hier seinen Zeitgenosssen es als eine schwere Versündigung vor, dass sie die Naziräer zum Trinken des Weines und damit zum Bruch ihres Gelübdes zwingen. Zugleich zeigt dies Wort des Amos, dass offenbar das Geloben eines erst zu erwartenden Kindes die Ausnahme war: Jünglinge, welche vom Geiste Jahves

[1] Vgl. BOEHME in ZATW. V 262 f. Wahrscheinlich gehört übrigens die Jugendgeschichte des Simson einer anderen Zeit an als die eigentl. Simsongeschichten.

[2] LXX macht I Sam 1 11 Samuel zum Naziräer und ihr folgend viele ältere und neuere Exegeten.

ergriffen waren, weihten sich. Von den verschiedenen Gesetzesschichten nimmt nur P Num 6 auf das Naziräat Rücksicht, aber das Gesetz kennt nur ein auf bestimmte Zeit, nicht auf Lebenszeit, unternommenes, setzt auch die Möglichkeit, dass Frauen es auf sich nehmen 6$_{2}$. Es fordert 1) keinen Wein oder anderes berauschendes Getränk, keinen darans bereiteten Essig oder aus Trauben gemachte Flüssigkeit zu trinken, auch keine frischen oder getrockneten Trauben, überhaupt nichts, was vom Weinstock herkommt, zu geniessen; 2) das Haupthaar wachsen zu lassen; 3) wegen eines Toten, und wären es Eltern oder Geschwister, sich nicht zu verunreinigen, eine Forderung, die in dieser Schärfe nur dem Hohenpriester gegenüber geltend gemacht wird und zwar mit derselben Motivirung Lev 21$_{11}$ff. Tritt dennoch eine Verunreinigung durch einen Toten ein, so ist sein Weihestand gebrochen: am siebenten Tage vgl. Num 19$_{11\ 14\ 16\ 19}$, soll er sein Haupt scheeren, durch ein Brand- und Sündopfer von Tauben vgl. Lev 5$_{7}$ 12$_{8}$ 14$_{30}$f. 15$_{14}$f$_{29}$f. vom Priester die Sühne vollziehen lassen für die durch seine Verunreinigung begangene Sünde und zugleich ein jähriges Lamm, vgl. Lev 14$_{12\ 21}$, als Schuldopfer bringen, vielleicht als Genugthnnng dafür, dass das Gelübde nicht rechtzeitig beendet ist[1]; wahrscheinlicher wird man daran zu denken haben, dass die Unterschiede zwischen Sünd- und Schuldopfer sich allmählich zu verwischen begannen, daher wird hier das Schuldopfer zum Sündopfer hinzugefügt, aus dem Bedürfniss die Reinigungsceremonie zu steigern, vgl. Benzinger S. 449 f. Darnach muss er die Weihezeit von neuem beginnen. Hatte er sie glücklich vollendet, so sollte sie einen feierlichen gottesdienstlichen Abschluss finden. Ein jähriges weibliches Schaf als Sündopfer für die während der Weihezeit vielleicht unwissentlich begangenen Sünden und ein jähriges männliches Lamm als Brandopfer, zum Ausdruck seiner Verehrung und vielleicht als Ueberleitung zum Dankopfer, nebst Speis- und Trankopfer bildeten die Einleitung, dann folgt die Darbringung eines Widders, vgl. Lev 8$_{2}$, als Dankopfer für die glücklich vollbrachte Weihezeit, zu dem, abgesehen von Speis- und Trankopfer, noch ein Korb voll ungesäuerter Kuchen kam, vgl. Ex 29$_{2\ 3}$. Zugleich hat er sein Haupthaar, das am Eingang zum Heiligthum geschoren ist, in dem Feuer, das unter dem Dankopfer brennt, Gott, zu dessen Ehre es getragen war und an dessen Zugehörigkeit es ihn dauernd erinnerte, darzubringen; damit war es der Gefahr der Profanirung entzogen. Nun

[1] Vgl. Dillmann, BL. IV 288, Stade, Gesch. Isr. II 257.

nahm der Priester den gekochten Bug des Widders sammt einem Kuchen und einem Fladen aus dem Korb, legte sie auf die Hände des Naziräers, vgl. Lev 8_{25} und vollzog den Ritus der Webung; sie fielen ausser der Hebekeule und Webebrust, die von jedem Dankopfer dem Priester gehörten, ihm zu, aber nicht als Lohn für seine vermehrte Mühe (Knob. nach Lev 14_{10}), sondern diese vermehrte Gabe an Jahve sollte wohl seine Theilnahme an diesem Mahl des Naziräers als eine gesteigerte darstellen und so den Naziräer als den Seinen anerkennen und ehren. Nun erst durfte derselbe Wein trinken, vielleicht schon während dieses Mahles; nun erst trat er aus dem heiligen Stande wieder in den profanen Kreis des Volkes zurück.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass diese Bestimmungen Num 6 nicht durchweg alte Sitte darstellen, sondern es liegt hier eine systematische Fortbildung der alten Sitte des Naziräats vor; die Verordnung über das Vermeiden der Verunreinigung durch Tote, die wie dem Naziräer so auch dem Hohenpriester und zwar mit derselben Begründung gegeben wird, reicht schwerlich in alte Zeit hinein, vgl. Jdc $14_{8\,19}$ 15_{15}, sondern ist unter dem Einfluss der Opposition gegen den einst in Israel üblichen Totencultus entstanden; übrigens zeigt diese Verordnung, wie die über die Ausweihung des Naziräers, vgl. Num 6_{15} Ex $29_{2\,3}$ Num 6_{19}f. Lev 8_{25}ff., dass in P Naziräer und Priester, beide als Jahve in besonderem Sinne zugehörig, in Parallele gesetzt und dadurch gewisse in Num 6 vorliegende Bestimmungen veranlasst sind. Die Verkennung dieser Thatsache hat zu allerlei verkehrten Auffassungen des Naziräats geführt: indem man von Num 6 ausgieng und in dem Naziräerthum eine Darstellung des eigentlich priesterlichen Lebens sah[1], verschloss man sich dem Verständniss dieser Sitte in alter Zeit. Die Sitte, das Haar sich nicht scheeren zu lassen, ist schon oben mit der arabischen Sitte, während der Weihezeit die Haare wachsen zu lassen, in Parallele gestellt, die Entstehnng der Sitte hängt vielleicht im letzten Grunde mit Anschauungen, wie sie Ex 20_{25}, vgl. Dt 15_{19} 21_{3} I Sam 6_{7} Lev 22_{24} vorliegen, zusammen: die Steine, welche zum Altarbau verwandt werden, sollen genommen werden, wie man sie findet, unbearbeitet durch Menschenhand, dadurch würden sie profanirt sein;

[1] Grill, JprTh. 1880 S. 655ff., besonders S. 678 . . . . „Man sieht, dass die der priesterlichen Lebensordnung entnommenen Verpflichtungen gerade solche sind, in denen dieselbe theol. Grundidee sich ausspricht wie in der ursprünglichsten Bestimmung des Nasiräergelübdes selbst“. Aehnlich schon Oehler in RE.[1] 205ff. und Alttest. Theologie, I 464ff.

ähnlich hier: die Haare sollen bleiben wie Gott sie wachsen lässt, so sind sie Zeichen der Weihe und auch der Lebenskraft (vgl. oben), ähnlich wie das Diadem des Hohenpriesters [1]. Andere Auffassungen entbehren der Begründung: weder kann die Sitte des Nichtscheerenlassens als Bekenntniss gefasst werden, dass man der Welt entsage und jeden Schein eitler Selbstgefälligkeit meide [2], noch kann das Haar ein Verhältniss der Abhängigkeit von Gott, eine bestimmte Art Gottes Eigenthum zu sein [3] bekunden, eine solche Auffassung lässt sich weder aus dem A. T. noch aus der von VILMAR angezogenen Stelle I Cor 11 10 beweisen; ebenso wenig sind die Haare Zeichen der Lebensblüthe und Heiligkeit [4]. Die Enthaltung vom Weingenuss ist nicht ein Sinnbild der Enthaltung von den die Heiligung gefährdenden deliciae carnis [5], will auch nicht eine stete Mahnung zur rechten Nüchternheit sein [6], sondern will ein Protest gegen die kanaanitische Cultur mit ihrer entnervenden und entsittlichenden Wirkung sein. Wie die Rekabiten mit ihrer Enthaltung von Wein [7] und ihrem Gegensatz gegen Ackerbau und Stadtleben

[1] GRILL a. a. O. S. 678 behauptet: die Haarkrone des Nasiräers solle als Bild der ungeschwächten physischen Kraftausstrahlung und unbeeinträchtigten Lebensfülle auf den hinweisen, dem der Nasiräer sich geweiht hat und der selbst das Leben im vollkommensten Sinn ist. Ebenso weise das Verbot des Genusses berauschender Getränke und vor allem des Weines auf den hin, dessen Leben volles reines heiliges Leben sei, sofern es von Gottgeweihten einen Zustand ferne halten soll, der nicht blos an thierische Stumpfheit und Unreinheit, sondern an den Tod erinnert. Aber zu dieser Symbolik liegt weder in Num 6 noch sonst im A. T. der geringste Grund vor, ganz abgesehen davon, dass hier Gesichtspunkte eingetragen werden, die, wenn sie überhaupt vorhanden waren, jedenfalls einer späten Zeit zugehören.

[2] Vgl. HENGSTENBERG, Bücher Mose in Aegypten, S. 203 und G. BAUR zu Anm. 2 11.

[3] Vgl. BAUMGARTEN zu Num 6 und VILMAR in StKr. 1864 S. 461 ff.

[4] Vgl. BÄHR, Symbol., II S. 432.

[5] KEIL[2] S. 347; HENGSTENBERG, Bücher Mos. in Aeg. S. 202, und dagegen DILLMANN BL. IV S. 289: „Der Gesichtspunkt des Sinnbildes hat hier gar keine Stelle; wollten dem Nasiräer sämmtliche deliciae carnis verboten werden, so hätte er sie in Wirklichkeit, nicht blos sinnbildlich, zu meiden gehabt".

[6] BÄHR II S. 431 f.; OEHLER, Alt. Theol., I S. 464. GRILL, JprTh. 1880, S. 668 ff.

[7] Dasselbe erzählt Diodor XIX 94 von den Nabatäern. Bekannt ist, dass der flamen Dialis bei den Römern den Weinstock nicht einmal berühren durfte, vgl. Plut. Quaest. Rom. c. 112. Nach dem griech. Mythos wird Icarius, der erste Weinbauer in Attica, von seinen Landsleuten erschlagen, als er den Weinstock, die Gabe des Dionysos, in Attica heimisch machen wollte. Offenbar liegt auch dem Weinverbot des Koran eine ähnliche Anschauung zu Grunde, wissen

nichts anderes wollten als die Rückkehr zur Einfachheit des altisraelitischen Nomadenlebens, das die Zeit der ungebrochenen Volkskraft repräsentirte, so auch die Naziräer, nur dass sie bei dem Gegensatz gegen den Wein sich begnügten.

In der späteren nachexilischen Zeit lebte das Naziräat unter Einwirkung des Gesetzes und dementsprechend auch unter beiden Geschlechtern wieder auf, vgl. I Makk 3_{49} Jos. bell. jud. $2_{15\,1}$ ant. $19_{6\,1}$ Luc 1_{15}. Veranlassung zur Uebernahme des Naziräats waren die verschiedensten Anlässe des Lebens und es wurde jetzt so häufig, dass die sprüchwörtliche Formel entstand: „ich will Nazir werden, wenn das und das geschieht", vgl. M. Nazir $5_{5\,6}$, wodurch man oftmals zum Naziränate zwang. In dieser späteren Zeit kam auch die Sitte auf, dass wohlhabendere Juden die Kosten für die beim Ende des Naziräats vorgeschriebenen Opfer eines armen Naziräers übernahmen, um einem solchen die Uebernahme des Gelübdes zu erleichtern, vgl. Jos ant. $19_{6\,1}$ M. Nazir $2_{5\,6}$ Act 21_{23} ff. Die casuistischen Weiterbildungen des Gesetzes, nach denen z. B. als Minimalweihezeit 30 Tage festgesetzt und zur Ausgleichung mit den geschichtlichen Beispielen das lebenslängliche und zeitweilige, das Simson- und gesetzliche Naziräat unterschieden wurden (bei letzterem hob die Verunreinigung durch Tote die Weihe nicht auf), sind im Mischnatraktat Nazir enthalten, vgl. Surenhus, III 146 ff.

Kap. 3.

Heilige Zeiten.

§ 98. Die Mondfeste der alten Israeliten.

1. Der Neumond. Die Feier des Neumonds (חֹדֶשׁ) ist sicher in Israel eine der ältesten, wahrscheinlich aus der Zeit stammend, wo Israel noch nicht in Kanaan sesshaft war. Mit Recht hat man[1] daran erinnert, dass von einer alten im Hebräischen verloren gegangenen Benennung des Neumonds (arab. hilâl) das allgemeine hebräische Wort

wir doch aus Ibn Kahldun (vgl. Prolegom. bei de Sacy Chrest.^{2} I p. 126), dass auch die alten Araber starke Abneigung gegen den Weinstock gehabt haben, vgl. StKr. 1864, S. 490 f. und Wellhausen, Skizzen III 111.

[1] Vgl. Sprenger, Leben Mohameds, III 527, de Lagarde, Orientalia II 19 f. (Wellhausen, Prolegomena^2, S. 117 Anm. 2) haben הִלֵּל mit arab. ahalla d. i. Labbaika rufen zusammengestellt; unzweifelhaft hängt das ahalla mit hilâl Neumond zusammen, vgl. Vakidis Maghazi in verkürzter deutscher Wiedergabe herausgegeben von J. Wellhausen, S. 421 Anm. 1.

für den Festjubel, welches sich Jdc 9_{27} für die Feier der Weinlese gebraucht findet (הִלּוּלִים), abgeleitet ist, ein Beweis, wie gross die Verbreitung dieser fröhlichen Neumondsfeiern gewesen sein muss. Aus der älteren Prophetenzeit wissen wir, dass Neumond und Sabbath auf gleicher Linie standen: an beiden ruhte Arbeit und Geschäftsverkehr Am 8_{5}, beide sind Tage der Freude, wie die grossen Wallfahrtsfeste Am 8_{5} Hos 2_{13} Jes 1_{13}, sie haben mit der Exilirung ein Ende Hos 2_{13}. An beiden Festtagen gieng man wohl über Land, weil an ihnen die sonst mit der Bestellung des Landes beschäftigten Knechte und Esel frei waren, und zwar gieng man gern zu Propheten oder Heiligthümern II Reg 4_{23}; an den Neumonden feierten die Geschlechter ihre gemeinsamen Opferfeste I Sam 20_{6}, an ihnen sammelte auch Saul seinen Hof zur gemeinsamen Opfermahlzeit um sich I Sam 20_{4}f., ja es scheint fast, als habe der Neumond in alter Zeit an Bedeutung den Sabbath überragt. Ob sich eine Spur davon darin erhalten hat, dass bei Ezechiel und in P der Neumond als Opfertag über dem Sabbath steht, ist freilich sehr fraglich, wahrscheinlich hängt das vielmehr mit der Bedeutung zusammen, die der Neumond für die Feier der jetzt fest gelegten Feste hat. Nach Ezechiel tritt zu dem Sabbathopfer ein Farre hinzu, er fordert also einen Farren, sechs Lämmer, einen Widder als Brandopfer, dagegen kein Sündopfer 46_{1}ff. P fordert für die Neumondsfeiern dieselben Opfer wie für die sieben Tage des Massot- und Laubhüttenfestes Num 28_{11}ff., auch sollen bei ihrer Darbringung die silbernen Trompeten geblasen werden Num 10_{10}. Arbeitseinstellung und Festversammlung werden dagegen für die gewöhnliche Neumondsfeier nicht gefordert. Der Chronist erwähnt mehrfach das vom Gesetz geforderte Neumondsopfer als ständige Institution, vgl. I Chr 23_{31} II Chr 2_{3} 8_{13} 31_{3} Ezr 3_{5} Neh 10_{34}. Wie lange der Neumond eine Bedeutung im cultischen Leben behielt, zeigen Stellen wie Jdth. 8_{6} Col 2_{16}.

Angesichts dieser Zeugnisse, welche die Neumondsfeier seit alter Zeit als tief eingewurzelte und weitverbreitete Sitte darthun, drängt sich die Frage auf, warum weder JE noch die ganze ältere Gesetzgebung mit Einschluss des Deut. dieselbe völlig ignoriren. Wenn man behauptet, dass der Gesetzgeber gerade diese Feier als tiefeingewurzelte Sitte zu gebieten nicht für nöthig gefunden habe (Dillmann, Exodus und Leviticus, S. 580), so ist das keine befriedigende Antwort auf jene Frage, hat doch die ältere Gesetzgebung andere im Volke nicht minder tief eingewurzelte Sitten berücksichtigt, zudem

erklärt diese Antwort auch nicht die Stellung von JE. Wellhausen (Prolegomena² S. 118) vermuthet wohl mit Recht, dass es einestheils vielleicht bewusste Absicht gewesen ist, welche die Neumondsfeier, die ja in die heidnische Vorzeit zurückreichte, wegen allerhand heidnischen Aberglaubens, der sich leicht daran ansetzte, verdrängt hat, andrerseits wohl auch das unwillkürliche Uebergewicht des Sabbaths daran schuld gewesen sei, zufolge dessen dieser seine eigenen Wege gieng und in regelmässigen siebentägigen Intervallen weitergerechnet wurde, unbekümmert um den Neumond, mit dem er nun collidirte, statt wie früher durch ihn gestützt zu werden. Wenn in der späteren Gesetzgebung der Neumond berücksichtigt wird, so hängt das, wie schon oben gesagt, damit zusammen, dass in dieser die Feste nach dem Neumond bestimmt werden, wesswegen auch die Feststellung, wann der Neumond sichtbar geworden war, mit grosser Sorgfalt in späterer Zeit vorgenommen wurde[1]. Wie in der alten Zeit der Neumond bestimmt wurde, wissen wir nicht. In der Zeit des zweiten Tempels versammelte sich das Synhedrium am 30. in der Frühe, um eventuell bis zum Abendopfer beisammen zu sein. Jeder, der die wiedererscheinende Mondsichel sah, war verpflichtet, dem Synhedrium Anzeige zu erstatten, welches die Zeugen verhörte und nun sein „er ist geheiligt" über den Tag aussprach. Vom Oelberg aus wurde durch Feuersignale über das Land hin die Feier bekannt gemacht, später wegen des angeblich durch die Samariter damit getriebenen Unfugs durch reitende Boten. War wegen bewölkten Himmels diese Art der Bestimmung des Neumonds unmöglich, so fand die Feier des Neumonds an dem auf den 30. des Monats folgenden Tage statt, ohne besonders im Lande bekannt gemacht zu werden. Erst etwa 200 Jahre nach der Zerstörung des zweiten Tempels begannen die Juden den Neumond astronomisch festzustellen, die Karäer hielten aber auch dann noch an der alten Sitte fest.

2. Mit dem Neumond wird, wie schon gesagt, öfter der Sabbath (שַׁבָּת τὸ σάββατον) zusammengestellt II Reg 4 23 Jes 1 13 Am 8 5 Ez 46 3: beide sind lunarische Feste und Ruhetage. Freilich war das keine Sabbathruhe im Sinne der späteren Zeit, denn gerade am Sabbathe unternahm man Reisen über Land, besonders zu Cultusorten, wie das aus II Reg 4 23 deutlich wird, wo der Mann der Sunamitin, welche ihn um Ueberlassung eines Esels und Knechts

[1] Vgl. M. Roš, haš. 1 5 ff. c. 2 (bei Surenhus II 300 ff.).

hittet, nm zu Elisa zu reiten, antwortet: „Wesshalb willst dn denn heute zu ihm gehen, da weder Neumond noch Sahbath ist?“ vielmehr war diese Sabbathruhe sowohl Ansdruck der Andacht angesichts der Nähe der Gottheit, die zum Opfer kam, als anch nothwendige Folge davon, 'dass der Sahbath Opfertag war. So als Opfertag sieht Jesaja den Sabbath 1_{13} an und nicht anders Hosea, wenn er den Sabbath mit anderen Festen als Tag der Frende auf eine Stufe stellt, diese Opfermahlzeiten waren eben durchaus fröhliche (vgl. das deuteronomische שמח לפנ׳ י׳) 2_{13}. Unter den Gesetzesschriften erwähnt den Sahhath J in seinem Dekalog 34_{12}, aber es ist sehr fraglich, oh das ursprünglicher Bestand ist [1], jedenfalls rührt der Vers so nicht von J her, sondern der hnmane Gesichtspnnkt geht wohl anf eine denteronomische Feder zurück, jedenfalls hatte der Sabbath als Ruhetag in Bh Ex 23_{12} seine Stelle [2]. In Dt 5_{12} wird die Ruhe nicht hlos für den freien Israeliten gefordert, sondern auch für den Fremdling, für Knechte nnd Mägde, ja für das Vieh und von denteronomischer Feder ist dieser Gesichtspunkt wie Ex 23_{12} und so anch 20_{8}ff. [3] zur Geltung gehracht. Ursprünglich kam Ex 20_{8}f. der siebente Tag lediglich als Sahhath zu Ehren Jahves in Betracht, d. h. als der Tag, an dem man seine Zugehörigkeit zu Jahve, sowie seine Andacht und Ehrfurcht vor der Nähe der Gottheit in der Ruhe dokumentirte.

Ueher die Entstehnng nnd ursprüngliche Heimath des Sabhaths ist seit langer Zeit gestritten. Im Anschluss an Ez 20_{12} Neh 9_{14}, welche den Sabbath als in der mosaischen Zeit bezw. durch Mose eingeführt ansehen, haben Spencer legg. rit. $1_{4\,9}$f. n. A. behanptet, Aegypten sei seine eigentliche Heimath. Aher in Aegypten fehlte in der älteren Zeit die Voranssetzung für diese Feier des Schlnsstages der Woche, sie hatten keine siebentägige, sondern eine zehntägige Woche, vgl. Lepsius, Chronologie der Aegypter, I 22 132 ff., Brugsch, ZDMG. III 271. In der Meinnng, dass die siebentägige Woche mit der Verehrung der sieben Planeten zusammenhängt,

---

[1] Vgl. Wellhausen, Composition des Hexateuchs, S. 331 f. (anders früher JdTh. XXI 554 f.) und Holzinger, Hexatench, S. 217 f.

[2] Es ist wahrscheinlich, dass der zweite Theil von v. 12 deuteronomische Einarbeitungen enthält wie auch andere Verse dieses Cap., Jülicher (JprTh. VIII S. 303) weist darauf hin, dass jedes Wort von למען bis הגר denteronomisch ist.

[3] Ex 20_{8-10} ist in der jetzigen Form ohne Zweifel abhängig von Dent 5_{12}ff.; v. 11 ist mit Rücksicht auf Gen $2_{2\,3}$ geschrieben, vgl. Jülicher a. a. O. S. 297 f. Kuenen, S. 160 233.

haben auf Grund von Tacit. hist. 5 $_4$ Dio Cass. 37 $_{17}$, F. CHR. BAUR, ThZ. 1832, S. 145ff., VATKE, Relig. d. A. T., I 198f., vgl. DE LAGARDE, Psalterium Hieron. 1874, S. 160, KUENEN, Godsdienst I 259f. 282, II 189ff. den Sabbath mit dem Saturntag zusammengestellt und behauptet, seine Feier gehe auf die Zeit zurück, wo die Israeliten den Saturn verehrten, vgl. Am 5 $_{26}$. Sie erinnern zur Begründung an die Vorstellung der Griechen und Römer vom goldenen Zeitalter als dem der Ruhe und Gleichheit unter Saturn und an die Sitte, an den Saturnalien den Sklaven gute Tage zu machen. Aber die Beweise für diese Combination von Sabbath und Saturntag sind hinfällig. Schon WINER, RW. II 347 hat darauf aufmerksam gemacht, dass die abendländischen Vorstellungen von Saturn nicht auf das Morgenland übertragen werden können, um so weniger, da auch in der spätern Zeit noch der Saturn als sidus tristissimum oder stella iniquissima[1], vgl. LOTZ, historia sabbathi p. 20 angesehen wurde und darum den Römern der Saturntag als dies ater[2] erscheint. Auch kam die astrologische Woche verhältnissmässig erst spät in allgemeinen Gebrauch, bei den Römern wohl erst in der älteren Kaiserzeit, und Hebräer wie auch Araber unterschieden die einzelnen Tage nicht durch Zueignung an die Planeten, sondern durch Zahlen. Wenn VATKE u. A. sich auf Am 5 $_{26}$ als Beweis für die Verehrung des Saturn durch die Israeliten in der mosaischen Zeit berufen haben, so ist das sprachlich unmöglich[3], höchstens für die Gegenwart des Propheten lässt sich, vorausgesetzt dass dieser Vers von Amos herrührt, was keineswegs zweifellos ist, vgl. WELLHAUSEN zu Am 5 $_{25}$f., eine derartige Verehrung des Kêwan-Saturn aus dieser Stelle folgern, sicher aber weiss Amos und offenbar auch seine Zeitgenossen von irgend einem Zusammenhang des damals in Israel seit langer Zeit gefeierten Sabbath mit Saturn nichts. DILLMANN (zu Ex 20 $_8$) und LOTZ (hist. sabb. p. 17) haben auch darauf aufmerksam gemacht, dass in den astrologischen Berechnungen der Saturntag, je nachdem man die Eintheilung des Tages in 24 oder in 60 Stunden zu Grunde legte, der erste oder sechste, nicht aber der siebente war. Freilich haben die Rabbinen den Saturn שַׁבְּתַי genannt

[1] Hor. od. II 17 $_{22}$ sq., Cic. div. I 39 $_{85}$, cf. rep. VI 17 $_{17}$, nat. deor. II 20 $_{52}$, 46 $_{119}$., Plin. hist. nat. II 86 s. § 32 33, Juven. sat. VI 569, Macrob. in somn. Scip. I 19 $_{20}$, Virg. Georg. I 336 (bei LOTZ a. a. O. p. 16).

[2] Tibull. eleg. I 3 $_{15-18}$ (LOTZ a. a. O. p. 15).

[3] Vgl. KÖNIG, Falsche Extreme in der neueren Kritik des alten Testaments, S. 13.

(vgl. de Lagarde a. a. O. p. 159), aber dieser Name stammt aus später Zeit, als die Juden anfingen sich mit Astrologie zu beschäftigen und die Identifikation von Sabbath und Saturntag geschehen war, eine Identifikation, die eine rein zufällige war, vgl. Lotz a. a. O. p. 16 seqn. Endlich sei auch noch an die Thatsache erinnert, dass Neumond und Sabbath in älteren Quellen öfter neben einander erwähnt werden, das legt den Gedanken nahe, dass beide die gleiche Entstehung haben. In neuerer Zeit ist die Vermuthung aufgestellt, vgl. Schrader, StKr. 1874, S. 343 ff., dass Sabbath wie siebentägige Woche in Babylonien ihren Ursprung haben, hat man doch anch den Namen šabattu auf Inschriften nachzuweisen vermocht. Es ist das Verdienst von Jensen, diese Frage einer eingehenden Untersuchung unterzogen zu haben, vgl. The Sunday School Times of January 16, 1892, die Resultate derselben lassen sich kurz so zusammenfassen: 1) Die assyrisch-babylonischen Texte sprechen nicht ausdrücklich von einer Eintheilung des Jahres in Wochen von sieben Tagen, die in den frühesten Zeiten existirt hätte. 2) Es sind nur wenige Andeutungen dafür da, dass eine solche vorhanden war und selbst diese scheinen eher auf eine heilige als anf eine bürgerliche hinzuweisen. 3) Im Babylonisch-Assyrischen war 7 eine beliebte runde Zahl im Allgemeinen und es bestand eine besondere Vorliebe dafür bei der Zählung der Tage. 4) Die Tage wurden wahrscheinlich von 7 zu 7 gezählt und diese Zählung wurde für jeden besondern Monat durchgeführt. 5) Wenn auch im 8. Jahrhundert eine Art heiliger Woche wahrscheinlich bekannt war, so beweist doch nichts eine besondere Heiligkeit jedes siebenten Tages des Jahres, ja dieselbe ist höchst unwahrscheinlich, weil auf diese Weise eine kaum mögliche Häufung heiliger Tage hervorgetreten wäre. 6) Jeder siebente Tag des interkalarischen Elul und neben dem 7., 14., 21. und 28. auch der 19. (wahrscheinlich auch der andern Monate) wurde abgesondert durch besondere Bestimmungen, welche sich mindestens auf den König bezogen, und welche möglicher Weise mit den allgemeinen Bestimmungen des jüdischen Sabbath verglichen werden können. Das assyrische Wort šabattu bedeutet aber jedenfalls nicht „Rasttag“, sondern wird durch ûm nûḫ libbi erklärt, d. h. „Tag der Beruhigung des Herzens“, was besondere Bezeichnung für „Versöhnung der Gottheit“ ist. Auch haben wir durchaus kein Zeugniss dafür, dass der šabattu genannte Tag sich mit dem je siebenten Tag des Monats oder gar des Jahres deckt.

Bei diesem Stande der Dinge wird höchstens eine Aehnlich-

keit zwischen dem hebräischen Sabbath und dem je siebenten Tag des Monats geltend gemacht, aber die Entlehnung des hebräischen Sabbath von den Babyloniern nicht behauptet werden können. Vielleicht haben die Israeliten den Sabbath erst von den Kanaanitern übernommen, sicher haben sie ihn als eigentlichen Ruhetag erst auf dem Boden Kanaans kennen gelernt, denn nur für ein ackerbautreibendes, nicht aber für ein nomadisirendes Volk ist eine derartige Ruhe am Sabbath denkbar, denn die Heerden bedurften an jedem Tage der Hut wie der Besorgung. Bezeichnete der Neumond das Sichtbarwerden der Mondsichel, so der Sabbath die Zerlegung der Mondumlaufszeit von 28 Tagen in vier Wochen und zwar musste der Sabbath, da man vom Neumond als Monatsanfang ausgehen musste, auf den 7., 14., 21, 28. des Monats fallen, eine Theilung, die uns, wie gesagt, in gleicher Weise bei den Babyloniern entgegentritt, und erst nachdem man diese Theilung in vier mal sieben Tage hatte, kam man wohl darauf die Tage nach den Planeten zu benennen[1]. Allmählich gieng der Sabbath seine eigenen Wege und man theilte, unbekümmert um die Neumonde, das Jahr in Wochen von je sieben Tagen, so dass der Sabbath nun bisweilen mit dem Neumond kollidirte, ein Umstand, der mit zur Zurückdrängung des Neumonds beigetragen hat. Ursprünglich war er vielleicht nichts als der Opfertag der Familie, vgl. Jes 1 13 Ez 46 1 ff. und nur um desswillen wurde die Arbeit der Woche unterbrochen. Was so im Anfang Folge war, wurde um seiner regelmässigen Wiederkehr willen, vielleicht auch unter andern Verhältnissen, nachdem der Uebergang vom Nomadenleben zum Ackerbau mit seiner schweren, eine Unterbrechung wünschenswerth und möglich machenden Arbeit vollzogen war, nun in den Mittelpunkt gerückt und die Hauptsache, so dass auch der Name von diesem Gesichtspunkt aus gedeutet wurde. Was שַׁבָּת ursprünglich bezeichnete, lässt sich mit Sicherheit kaum ausmachen, vielleicht ist es zunächst nichts als „Zeitabschnitt“ = Woche und dann erst der Schlusstag derselben[2].

[1] Vgl. Lotz a. a. O. p. 18 36; Wellhausen, Prolegomena[2], I 117: „Dass die Woche durch die sieben Planeten bedingt sein soll, erscheint sehr wenig glaublich. Erst nachdem man die sieben Tage hatte, kam man darauf, sie nach den sieben Planeten zu benennen; die Siebenzahl ist das einzige Band zwischen ihnen. Ohne Zweifel ist die Woche älter als die Namen ihrer Tage“.

[2] Wellhausen, Prolegomena[2] I S. 117 Anm. weist darauf hin, dass bei den Syrern שבא nicht den siebenten Tag, sondern die Woche bedeutet, ebenso bei den Arabern sanbat und sanbatat einen Zeitabschnitt (Lagarde, Psalt. Hieron. p. 158). Es sei also wohl der Sabbath ursprünglich die Woche selbst gewesen

§ 99. Die Jahresfeste der alten Israeliten.

Die alten Geschichtsquellen kennen wesentlich drei grosse Feste (חַגִּים), an denen das Erscheinen am Heiligthum gefordert wird: Maṣṣôt, Ḳâṣîr und 'Asîph, alle drei, wie sich zeigen wird, Erntefeste. Daneben wird in der älteren Zeit noch das Fest der Schafschur erwähnt (I Sam 25 2 II Sam 13 23), das auch ohne Zweifel in der Zeit des Nomadenlebens Israels, und wenigstens in gewissen Theilen Palästinas, die als Trift geeignet waren, eine Rolle gespielt hat. Je mehr aber Israel in das Leben eines Ackerbau treibenden Volkes hineinwuchs, um so mehr musste naturgemäss ein derartiges Fest in den Hintergrund treten, desswegen nimmt auch selbst die älteste Gesetzsammlung auf ein derartiges Fest nicht mehr Bezug.

1. Die älteste Nachricht über das Maṣṣôtfest (חַג הַמַּצּוֹת ἑορτὴ τῶν ἀζύμων Luc 22 1 Jos. bell. jud. 2 1 3 ἡμέραι τῶν ἀζύμων Act 12 3 20 6) haben wir im Dekalog von J, welcher die Feier des Maṣṣotfestes befiehlt, die weitere Ausführung aber, dass Israel im Monat Abib, in dem Israel aus Aegypten zog, sieben Tage lang Ungesäuertes essen soll, gehört sehr wahrscheinlich der deuteronomistischen Ueberarbeitung an[1]. Von J aus ist die ganze Festgesetzgebung und so auch diese Bestimmung in Bb 23 15[2] eingedrungen. Das Essen des Ungesäuerten[3] empfängt in J Ex 12 34 eine historische Beziehung, insofern dort berichtet wird, dass die Israeliten ihren Brotteig mitnahmen, bevor er durchsäuert war, und dass sie die Backschüsseln eingewickelt in ihre Obergewänder auf den Schul-

---

und erst hernach der Schlusstag der Woche. Ebenso urtheilt Hoffmann in ZATW. III S. 121. Das assyrisch-babylonische šabattu = ûm nuḫ libbi, Tag der Beruhigung des Herzens = der Versöhnung der Gottheit lässt sich vorläufig kaum zur Erledigung der Frage heranziehen; weder ist das ein dem siebenten Tag eigenthümlicher Name, noch wissen wir etwas über das Alter, noch ist es klar, ob ûm nûḫ libbi Deutung oder Uebersetzung ist, vgl. P. Jensen, Zeitschr. für Assyrologie, IV S. 274 ff.

[1] Vgl. Wellhausen, Composition des Hexateuchs, S. 331 ff. und Holzinger, Hexateuch, S. 217 f.

[2] Vgl. Jülicher, JprTh. VIII 300; Budde, ZATW. 1891, S. 721 f. und Baentsch, Bundesbuch, S. 52 f., wo der Nachweis geführt wird, dass die Festgesetzgebung aus J. Ex 34 18—26 in das Bundesbuch Ex 23 15—18 eingedrungen ist.

[3] מַצָּה, מַצּוֹת hat schwerlich den Grundbegriff des Süssen (Ges. Maur.), sondern bezeichnet, entsprechend syr. meṣîṣâ „ausgesogen, saftlos, dürr", wie Fleischer vermuthet hat (vgl. Levy, Neuhebr. Wörterbuch, III 315), die durch den Mangel eines Gährungsbeisatzes und durch scharfes Backen bewirkte Trockenheit und Härte der Maṣṣot.

tern trugen. Vielleicht gehören auch die Grundbestandtheile von Ex 13 3ff. J zu[1], wo gleichfalls das Fest mit dem Auszug aus Aegypten in Beziehung gesetzt wird. Wenn hier aber gefordert wird, dass sich sieben Tage hindurch kein gesäuertes Brod und kein Sauerteig in Israel finde, der siebente Tag aber ein Jahve zugehöriges Fest sein soll (חג ליהוה), so geht das doch wahrscheinlich auf die Hand eines deuteronomischen Schriftstellers zurück, vgl. Dt 16 1ff.

Durch diese Beziehung der Maṣṣôt auf die Eile des Auszugs hat das Fest aber zweifellos eine Umdeutung erfahren, ursprünglich hatte das Fest agrarische Bedeutung. Davon hat sich eine Erinnerung Dt 16 9 erhalten: danach ist Maṣṣôt das Fest des Anhiebs der Sichel in der Saat und ebenso 16 16f., wo Maṣṣôt auf gleicher Linie mit Wochen- und Hüttenfest erscheint und gefordert wird, dass man nicht leer vor Jahve erscheinen, sondern jeder mit dem komme, was er zu geben vermag, je nach dem Segen, welchen Jahve ihm geschenkt hat. Vollends deutlich tritt diese Bedeutung in der Lev 23 9ff. geforderten Darbringung der Erstlingsgarbe hervor. Mit dieser agrarischen Bedeutung des Festes steht auch ursprünglich das Essen der Maṣṣôt in Beziehung. Das waren Brote aus eben gewonnener Gerste Jos 5 10ff., die säuern zu lassen man im Beginn der Ernte nicht Zeit fand, vgl. Gen 18 6 19 3 Ex 12 34, weil man so schnell als möglich der Gottheit ihr Theil geben und damit die Weihe des empfangenen Segens haben wollte, auch würde ja die Vermischung mit dem Sauerteig der alten Ernte den Maṣṣot den Charakter der Erstlinge genommen haben. Vielleicht war es einst auch Sitte unter Umständen geröstete Körner der neuen Gerste zu essen, vgl. Jos 5 11. Je weniger jeder Einzelne in der Lage war, Jahve eine Erstlingsgarbe darzubringen, um so mehr wurde darauf gehalten, dass er durch das Essen des Ungesäuerten sich an der Gemeindefeier betheiligte. Da die Reife des Getreides in den einzelnen Gegenden Palästinas zu sehr verschiedener Zeit eintrat, so versteht es sich von selbst, dass auch die Feier von Maṣṣot, dem Fest der Gerstenernte, je nach den Gegenden zu verschiedener Zeit gefeiert wurde, desshalb findet sich auch in keinem älteren Gesetz eine Fixirung auf ein bestimmtes Datum, ebenso wenig natürlich bei den beiden andern Erntefesten.

[1] Vgl. Dillmann zu Ex 13 und Budde, ZATW. 1891, S. 193ff., jedenfalls liegen hier aber stärkere Ueberarbeitungen von einem Deuteronomisten vor, vgl. Wellhausen, Proleg.[2] S. 90; Jülicher, JprTh. VIII 117f.

In enger Verbindung mit dem Maṣṣotfest erscheint das Passah (פֶּסַח[1], aram. פַּסְחָא, griech. πάσχα) und zwar so sehr, dass z. B. פסח Dt 16 1 das ganze Fest, das richtiger 16 16 חַג הַמַּצּוֹת genannt wird, bezeichnet, vgl. 16 1 und 2 f., ja im Deut. wird der Abend und die Nacht des Pesaḥ geradezu als erster Tag von Maṣṣot angesehen, ein Beweis wie eng beide Feste zusammengewachsen sind. Dennoch ist es zweifellos ein selbständiges auf ganz anderer Grundlage erwachsenes Fest und vielleicht neben dem Neumond das älteste, das die Israeliten besitzen. Denn während die drei Ḥaggim den Besitz des Landes und den Ackerbau voraussetzen, setzt dies lediglich Viehzucht voraus, die Möglichkeit dazu liegt also schon in der Nomadenzeit Israels vor. Dennoch wissen wir über seine Feier in der ältesten Zeit so gut wie nichts. Die älteste Nachricht findet sich wohl in JE, wo die Forderung an Pharao, Israel ziehen zu lassen, damit begründet wird, dass Israel Jahve zu Ehren ein Fest zu feiern hat Ex 4 23 12 31 f., eine Nachricht, in welcher wohl die Erinnerung an das in die vormosaische Zeit hineinreichende Passah zum Ausdruck kommt. Nach Ex 23 17 34 18 ff., vgl. 13 12 ff. Dt 15 19 ff. 16 1 ff. muss seiner Zeit ein Zusammenhang zwischen Passah und der Darbringung der Erstgeburt bestanden haben[2], und es ist ziemlich wahrscheinlich, dass sich daraus die Erzählung von der Erschlagung der ägyptischen Erstgeburt gebildet hat: weil die Aegypter Israel an der Darbringung der Erstlinge des Viehs verhindern, nimmt Jahve von den Aegyptern die Erstgeburt. In dem Dekalog von J Ex 34 25 wird gefordert, dass nur ungesäuertes Brot zum Passahopfer gegessen und nichts davon bis zum nächsten Morgen übrig gelassen werden darf, womit auch das Bundesbuch Ex 23 18 sich deckt[3]. Ohne

[1] Der Name findet sich sicher erst im Deut., jetzt steht er auch Ex 34 25, aber wahrscheinlich in Folge der Eintragung, denn Ex 23 18 repräsentirt den alten Text von 34 25. Ebenso findet er sich Ex 12 21 ff., aber die Zugehörigkeit dieser Verse zu J ist nicht unbestritten. Jedenfalls ist der Name aber alt und sein Fehlen in der älteren Literatur zufällig.

[2] Schon Ewald, Alterth.[3] S. 467; R. Smith, Prophets S. 383 ff., vgl. Rel. of the Sem. S. 387 ff. 394 ff. 444 f. haben mit dem Passah die im Scholion zu Harits Muallaka 68 bezeugte Opferung der Erstgeburten im heiligen Monat Ragab, der dem Frühlingsanfang und dem Passahmonat entspricht, vgl. Wellhausen, Proleg.[2] S. VIII f., gleichgestellt.

[3] Freilich erscheint in Ex 23 18 die allgemeinere Form, nach der man an die Festopfer der drei Ḥaggim zunächst denken muss. Ex 34 25 specialisirt diese allgemeine Bestimmung. Wenn übrigens hier von חג הפסח die Rede ist, so ist das nur möglich, weil פסח und חג המצות zu einem Fest zusammen gewachsen waren. Ist die Zusammenstellung vom Passahopfer und Erstgeburts-

Zweifel ist das in 34 25. 23 18 erwähnte 'זבח י eben die Erstgeburt des Viehs. Freilich zur Zeit von J konnte darin nicht die Hauptbedeutung des Passah gelegen haben, wenn Ex 12 21 ff.[1] in der That von J herrührt, denn hier in Ex 12 21 ff., wo ausführlicher vom Passah die Rede ist, tritt diese Seite vollständig zurück, von einer Opfermahlzeit ist gar keine Rede, vielmehr wird hier gefordert, dass die Israeliten einen Büschel Ysop[2] in das Blut eines Schafes tauchen und etwas davon dann hier an die Oberschwelle und die Thürpfosten streichen, das soll ein Brauch sein für ewige Zeiten zur Erinnerung daran, dass Jahve einst dem Verderber, der durch Aegypten herzog, nicht gestattet hat, die Wohnungen der Israeliten zu betreten, um sie heimzusuchen. Dieser Ritus, der jedenfalls alt ist, wie man auch über Ex 12 21 ff. denken mag, lässt sich kaum anders verstehen als so, dass mit dem Passah der Gedanke einer Sühnfeier verbunden war[3].

---

opfer richtig, was schwerlich zu bezweifeln ist, dann kann freilich Ex 22 29b nicht ursprünglicher Bestandtheil des Bundesbuches sein, sondern wir haben hier einen Zusatz nach Lev 22 27 aus einer Zeit, in welcher Passah und Erstgeburt völlig gelöst waren.

[1] Ueber die Zugehörigkeit dieser Verse zu J vgl. ZATW. 1891 193 ff., doch vgl. Wellhausen, Skizzen II 73; Kuenen, § 6 Anm. 7, § 9 Anm. 4; Jülicher, JprTh. VIII 109, nach denen Ex 12 21 ff. zwischen Dt und P steht.

[2] Auch sonst wird אזוב bei Reinigungen gebraucht Lev 14 6 49 ff. Num 19 6 vgl. Ps 51 9 I Reg 5 13. Bei P ist vom Bestreichen vermittelst des in Blut getauchten אזוב nicht die Rede. Ob übrigens אזוב vom Ysop (Hyssopus officinalis) zu verstehen ist, vgl. LXX Vulg. Syr., ist zweifelhaft: da das Vorkommen des Ysop in Palästina und Syrien ungewiss ist (Ritter Erdkunde XVII 1 S. 686), so hat Dillmann zu Lev 14 6 vermuthet, dass אזוב mehrere verwandte scharfe Gewürzkräuter umfasste z. B. das origanum d. i. den Dosten, Wohlgemuth, welches in Syrien und Palästina einheimisch ist. Es gehörte wie Hyssopus zur Familie der Labiaten und gleicht jenem in den Blättern. Daran dachten schon alte griech. Uebers. zu 14 4: ὄργανον = ὀρίγανον und Maimon. ad Negaim 14 6. Vielleicht umfasste אזוב auch die Satureja = θύμβρα, von deren Arten die Satureja montana dem hyssopus officinalis sehr ähnlich ist, Saad. u. A. erklären אזוב durch ṣaʿtar womit heute die Satureja bezeichnet wird.

[3] Schon F. Chr. Baur (Th. Z. 1832 40 ff.) und Ewald (Alterth.[3] S. 466 ff. und Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes III 424 ff.) haben ähnliche Anschauungen vertreten, indem sie Passah mit dem bei vielen Völkern der alten Welt gefeierten Frühlingsfest in Verbindung brachten. Ewald sah in ihm ein in jedem Hause zu bringendes Sühn- und Reinigungsopfer als die unerlässliche Vorbedingung für die Darbringung der Erstlinge; Baur nahm es als ein mit dem Frühlingsfest in Verbindung stehendes Sühnopfer, das Gott statt der männlichen Erstgeburt dargebracht wurde. Vatke (Relig. d. A. Ts. S. 492 ff.); von Bohlen (Genesis, Einleit. S. 1407); von Lengerke (Kanaan I 381 422) betrachten es als Fest des Ueberganges der Sonne und ihres Eintritts in das Zeichen des

Noch heute finden wir bei den semitischen Nomaden das Bestreichen mit Blut als Lustrationsritus, vgl. GOLDZIHER, le culte des Saints chez les Musulmans, S. 31, PALMER, Der Schauplatz der Wüstenwanderung, S. 204. Wahrscheinlich war es ein zur Zeit des Frühlingsneumonds oder Vollmonds zu feierndes Sühnfest, wovon sich vielleicht eine Erinnerung in der Forderung erhalten hat, dass das Pesaḥ am Abend geschlachtet werden muss, vgl. Dt 16 $_{1}$. Offenbar muss das Fest mit diesem Charakter in ziemlich alte Zeit hineinreichen, denn seine eigentliche Bedeutung ist dem Bewusstsein der Zeit von Ex 12 $_{21}$ ff. entschwunden, es wird daher die Verknüpfung mit dem Auszug aus Aegypten versucht. Sonst finden wir das Passah in der vordeuteronomischen Literatur vielleicht nur Hos 12 $_{10}$ erwähnt, wo man das כימי מועד vom Hüttenfest meist versteht, aber mit Unrecht, vgl. Hüttenfest S. 155 Anm. 2. Man hat zwar Jes 30 $_{29}$ herangezogen, aber schwerlich mit Recht [1], nichts legt es uns nahe חג hier in einem andern Sinn zu nehmen, als sonst, wenn es ohne jede nähere Bestimmung steht, nämlich vom Herbstfest, vgl. DUHM zu Jes 30 $_{29}$.

Schwerlich wird es für dieses Schweigen der älteren Literatur über Pesach eine andere Erklärung geben, als für dieselbe Erscheinung bei Maṣṣot und Ḳâṣîr: die Gesetzgebung stellt zwar alle drei auf dieselbe Stufe, aber das war Theorie, thatsächlich hat doch das Herbstfest eine ganz andere Bedeutung im Leben des alten Volkes gehabt und jene anderen Feste in den Hintergrund gedrängt.

2. Die ältesten Nachrichten über das Wochenfest liegen in

Widders, E. MEIER als das Fest des Durchbruchs der Frühlingssonne (Wurzelw. S. 494), doch sind die letzteren Anschauungen schwerlich haltbar, innerhalb des A. T.'s fehlt uns dazu jeder Anhalt. — Uebrigens lässt der Ex 12 $_{27}$ sich findende Ausdruck זֶבַח פֶּסַח, vgl. Num 9 $_{7\ 13}$ קָרְבָּן, darüber keinen Zweifel, dass das Passah unter den Gesichtspunkt des Opfers zu stellen ist, was Männer wie LUND, Jüd. Heiligthümer V 12 § 80; CARPZOV, Appar. p. 369 ff.; HOFMANN Weiss. u. Erfüll. I 123, Schriftbeweis [2] II 1 270 f. mit Unrecht bestritten haben. Dass ein Priester dabei keine Rolle spielt, ist für die ältere Zeit begreiflich; dass das Blut an die Pfosten und Oberschwelle der Häuser kommt, ist Ersatz dafür, dass es sonst an den Altar kommt.

[1] Die Jes 30 $_{29}$ erwähnte ליל התקדש חג hat man mit der Ex 12 $_{42}$ erwähnten לֵיל שִׁמֻּרִים zusammengestellt, ob mit Recht, hängt von dem Alter von 12 $_{42}$ b ab, denn ich halte die Beobachtung BUDDES für richtig, dass 12 $_{42}$ b eine Umdeutung von 12 $_{42}$ a durch einen Späteren giebt: 12 $_{42}$ a schliesst die Erzählung von J ab: eine Nacht der Bewachung bezw. des Wachens, Beobachtens, war das für Jahve als er sie aus Aegypten herausführte. 12 $_{42}$ b macht daraus eine Jahve geweihte Vigiliennacht; schon die Darstellung zeigt, dass 12 $_{42}$ keine ursprüngliche Einheit ist, vgl. ZATW. 1891 S. 200.

Ex 23 16 34 22 vor: hier wird die Feier des Festes der Getreideernte (חַג הַקָּצִיר), der Erstlinge deines Landbaues (בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ)[1], der Feldfrüchte[2] gefordert, sonst fehlt jede weitere Bestimmung, höchstens dass in dem Namen „Wochenfest“ (השבעת oder חג שבעת) Ex 34 22 eine Andeutung sich findet, welche dann das Deut. zur näheren Bestimmung des Festes benutzt bezw. erläutert. Die Bedeutung des Festes ist völlig klar: war Maṣṣot das Fest des Beginns der Getreideernte, die mit der Gerste den Anfang nahm, so bezeichnet dies Wochenfest das Ende derselben, speciell der Weizenernte. Beide Feste rahmen so gleichsam die Freudenwochen der Ernte, vgl. Jes 9 2 ein.

3. Das wichtigste der drei Ḥaggim war zweifellos das grosse Herbstfest, das am Schluss der gesammten Ernte gefeiert wurde, daher heisst es geradezu „das Fest“ החג oder das Fest Jahves חג יהוה I Reg 8 2 12 32 Jdc 21 19, vgl. Lev 23 39 41, eine Bezeichnung, die sich auch Ez 45 25 Neh 8 14, vgl. Ps 81 4 noch findet, ja selbst in Zach 14 16ff. wird das Hüttenfest allein als das Fest genannt, an dem der Rest der Heiden nach Jerusalem eilen wird, um Jahve anzubeten. Wellhausen, Proleg.[2] S. 97f. hat auch darauf aufmerksam gemacht, dass dies Hüttenfest einst die einzige Panegyris war, wurden auch die andern Feste gefeiert, so doch nur in kleineren lokalen Kreisen. Noch das Deut. lasse den Unterschied erkennen, denn obwohl hier die Laubhütten theoretisch nicht den Vorrang haben, so werden doch sie allein von Anfang bis zu Ende am Centralheiligthum gefeiert, Ostern dagegen nur am ersten Tage und diese geringe Forderung werde viel nachdrücklicher eingeschärft, als die grössere, so dass jene offenbar Neuerung, die letztere aber hergebrachte Sitte war, vgl. Dt 16 2 5 6. Begreiflich genug ist diese Bedeutung des Hüttenfestes, das als חג האסיף sich zunächst freilich auf die Obst- und Weinlese bezog, aber doch auch die gesammte übrige Ernte mit umfasste, vgl. Ex 23 16 Dt 16 13. Ohne Zweifel haben die Israeliten dieses Fest von den Kanaanitern überkommen. Von den Ein-

[1] Selbstverständlich kann בכורי מעשיך nicht auf die Gerste beschränkt werden (Hitzig, Ostern und Pfingsten, II 15; George a. a. O. S. 113f., das heisst künstlich einen Widerspruch mit Ex 34 22 construiren, denn dies Fest bezeichnet ja den Abschluss der Getreideerndte überhaupt (mit der Weizenernte), vgl. Dt 16 9 Lev 23 15.

[2] אשר תזרע ist schwerlich auf מעשיך zu beziehen (Hupf., Kn.), zu dem es nicht passt, sondern er ist permutativ dazu und Gegensatz zu den Baumfrüchten.

wohnern von Sichem heisst es: sie giengen hinaus aufs Feld und hielten Weinlese und kelterten und feierten Hillulim und kamen in das Haus ihres Gottes und assen nnd tranken und fluchten dem Abimelek Jdc 9 27 und von den Einwohnern von Silo wird uns berichtet, dass sie von Jahr zu Jahr in den Weinbergen zu Silo חג יהוה feierten, wobei die jungen Mädchen von Silo Reigentänze aufführten Jdc 21 19 ff.[1]. Ist hier das Fest wesentlich lokaler Art, so erscheint es I Sam 1 von grösserer Bedeutung: auch Leute aus grösserer oder geringerer Entfernung eilen zu dem am Ausgang des Jahres (לִתְקֻפֹת הַיָּמִים I Sam 1 20 vgl. Ex 34 22) jährlich (מִיָּמִים יָמִימָה I Sam 1 3 Jdc 21 19) zu feiernden Feste nach Silo. Salomo weihte an dem Laubhüttenfest den Tempel ein I Reg 8 2[2] 8 65 9 25, vgl. II Chr 7 9 10 8 13 und ebenso feierte Jerobeam das Fest zu Bethel 12 32[3]. Wenn uns hier davon berichtet wird, dass die Feier im achten Monat

[1] Jdc 19—21 sind von Wellhausen u. A. zwar der nachexilischen Zeit zugewiesen, aber mit Recht hat Wellh. darum doch nicht die Glaubwürdigkeit der Jdc 21 19 ff. vorliegenden Nachricht beanstandet. Uebrigens sind diese Capitel schwerlich als einheitliches Ganze zu behandeln. Bertheau (Commentar zum Richterbuch, 2. Aufl. 1883) hat den Versuch gemacht, zwei hier zusammengearbeitete Quellen aufzuzeigen, erfolgreicher hat ihn Budde erneuert, vgl. ZATW. VIII 292 ff., welcher darauf hingewiesen hat, dass nur die eine der hier vorliegenden Quellen die Anzeichen der nachexilischen Zeit an sich trägt, nicht aber die andere, zu der auch die vv. 21 19^a 20^b 23 gehören.

[2] Dass das nach dieser Stelle im Monat Etanim, dem siebenten des Jahres, gefeierte Fest das Laubhütenfest ist, kann nicht bezweifelt werden (gegen Thenius). Auffallend ist dieser Vers freilich, wenn man 6 38 vergleicht, wonach der Tempelbau im Monat Bul, dem achten des 11. Jahres vollendet wurde. Man müsste demnach annehmen, dass Salomo am achten des 11. Jahres bis zum siebenten Monat des nächsten Jahres mit der Einweihung gewartet habe, was höchst unwahrscheinlich ist. Stade, Geschichte Israelis, I 342 Anm. hat daher die Vermuthung aufgestellt, dass der ursprüngliche Text I Reg 8 2 nur בחג hatte. Da nur an das Laubhüttenfest bei dieser Bezeichnung gedacht sein kann, so war für israelitische Leser die Monatsangabe überflüssig. Dann würde sich in Combination mit I Reg 6 38 ergeben, dass damals in Jerusalem das Fest im achten Monat gefeiert wurde, wie unter Jerobeam in Betel I Reg 12 32. Eine besondere Schwierigkeit steht dieser Annahme nicht entgegen. Erst unter dem Einfluss der in den verschiedensten Zeitkreisen durchdringenden Sabbathsidee, ferner durch die Historisirung des Festes und die damit gegebene theilweise Loslösung desselben von seiner Naturgrundlage erfolgte wohl die Fixirung auf den siebenten Monat.

[3] Das Alter von I Reg 12 32 33 ist zweifelhaft: 12 33^b ist die Fortsetzung von 12 31. Jedenfalls sind die Verse stark interpolirt, vgl. ויעל על המזבח v. 32 33 init. u. fin. Schwerlich ist jedoch die in diesen Versen niedergelegte Ansicht zu beanstanden.

stattfand, so hängt das damit zusammen, dass in der älteren Zeit die Feier dieser drei Naturfeste nicht bestimmt fixirt, sondern je nach den Gegenden verschieden war. Jeroheam machte also keine Neuerung, wie der Verf. von I Reg 12$_{32}$ anzunehmen scheint, sondern er feierte durchaus der bestehenden Volkssitte gemäss, gerade im nördlichen Reiche mit seinem rauheren Klima musste das Erntefest später fallen als im Süden, aber auch in Jerusalem ist es vielleicht einst im achten Monat gefeiert, vgl. S. 151 Anm. 2. Welche Bedeutung diese fröhlichen Erntefeiern im Volksleben gehabt haben, zeigen auch Stellen aus der älteren prophetischen Literatur Hos 9$_{1}$f. Jes 9$_{2}$. Das älteste Gesetz, welches dies Herbstfest erwähnt, findet sich Ex 23$_{16}$ 34$_{22}$. Darnach ist das Fest der Lese (חג האסיף) am Ausgang des Jahres[1], wenn man den Ertrag vom Felde einsammelte[2], zu feiern.

Wie diese verschiedenen Festfeiern in alter Zeit beschaffen waren, erfahren wir nicht, das Charakteristische waren wohl zweifellos die Freudenopfermahlzeiten, welche von den Erstlingen der Ernte hergerichtet wurden, noch zur Zeit des Deuteronomikers besteht diese Sitte. Wahrscheinlich waren an diesen Festen auch Umzüge und Reigentänze üblich, auf die vielleicht ihr Name חגים verweist, vgl. Jdc 21$_{19}$ff. Dass diese Feste von grosser Bedeutung in religiöser, aber auch nationaler Beziehung, letzteres namentlich in der älteren Zeit, ehe es eine staatliche Gliederung gab, gewesen sein müssen, unterliegt keinem Zweifel. Vielleicht haben sich auch mit diesen Ḥaggim bei den Israeliten wie bei den Arabern Märkte verbunden, vgl. Wellhausen, Skizzen III 80ff., doch fehlt es uns an sichern Zeugnissen dafür, vielleicht ist der Spruch über Sebulon Dt 33$_{18}$ff. in diesem Sinn zu deuten.

Jedenfalls kann es keinem Zweifel unterliegen, dass diese drei Feste von den Israeliten erst in Kanaan übernommen sind, wahrscheinlich von den Kanaanitern, die derartige Feste ja selbstverständlich gefeiert haben Jdc 9$_{27}$. Mögen zunächst auch die Israeliten mit den Kanaanitern gefeiert haben, in demselben Maasse als

[1] Wörtlich: „wenn das Jahr zu Ende geht“, womit sachlich Ex 34$_{22}$ übereinstimmt: תקופת השנה „am Umlauf des Jahres“ d. h. wenn es seinen Umlauf vollendet.

[2] Das Fest gilt also nicht nur der Wein- und Obsternte, sondern es bezieht sich auf den Ertrag vom Acker, Obst- und Weingarten, was auch im Deut. zum Ausdruck kommt, wo es das Fest des Gedroschenen und Gekelterten ist.

die Israeliten Jahve als Herrn des Landes ansehen lernten, vollzog sich auch die Verdrängung des Baal und es wurden חגים ליהוה.

§ 100. Der Einfluss des Deut. auf den Charakter der israelitischen Feste.

Die Absicht, den Charakter der israelitischen Feste zu ändern, hat dem Deuteronomiker gewiss fern gelegen, er ändert auch thatsächlich nnr da, wo es durch die von ihm angestrebte Centralisation des Cultus gefordert wird; nach einer Seite findet sich auch eine gewisse Fortbildung.

Von den Mondfesten nimmt der Deuteronomiker, wie gesagt, nur auf den Sabbath Rücksicht, der nnter den humanitären Gesichtspunkt gestellt, wie oben § 98, 2 gezeigt ist, und desshalb auch besonders von den deuteronomischen Schriftstellern eingeschärft wird, aber er bleibt damit doch, was er war: ein Tag der Freude für den Menschen, der um des Menschen willen da ist.

Unter den Jahresfesten ist am wesentlichsten das Passah verändert: einst ein Fest, das im Hause mit jenem oben erwähnten eigenthümlichen Sühneritus gefeiert wurde, büsst es diesen Charakter durch die Centralisation des Cultus vollständig ein. Es wächst auf das Engste mit dem Maṣṣotfest zusammen, so dass dies geradezu als פֶּסַח erscheint 16 1 f. (doch vgl. 16 16 חג המצות) und der Abend und die Nacht von פסח als erster Tag von Maṣṣot angesehen wurden wie bei Ez 45 21. Die vielleicht schon ältere historische Verknüpfung mit dem Auszug aus Aegypten, vgl. § 99, 1, tritt hier in deutlicher Weise heraus: im Monat Abib soll das Fest gefeiert werden, weil in ihm Jahve Israel aus Aegypten geführt. Als Passah sollen Rinder und Kleinvieh[1] am Centralheiligthum[2] am Abend geschlachtet werden; vom Fleisch, das gekocht werden soll[3], darf jedoch nichts

[1] Der Ausdruck: „Du sollst für Jahve als Pesaḥ Klein- und Rindvieh opfern" ist schwierig, weil das Deut., vgl. 16 8 unter Pesaḥ auch die während der sieben Tage dargebrachten Opfer versteht und das Gesetz doch wiederum das Opfer des ersten Tages, das Pesaḥ im eigentlichen Sinn, von den Opfern der anderen Tage unterscheidet, vgl. 16 4, jedenfalls wäre diese Art des Ausdrucks unmöglich, wenn das Deut. nur von einem Lamm als Passahopfer gewusst hätte. Offenbar haben wir hier noch einen Nachklang davon, dass das Passah ursprüngl. Opfer der Erstgeburten von בקר und צאן war.

[2] Es ist beachtenswerth, dass dieser Punkt hier schärfer als bei den anderen Festen eingeschärft wird, was völlig begreiflich ist, da das Deut. hier eine wesentliche Umgestaltung des alten Festes vorgenommen hat.

[3] Die Behauptung, dass בִּשֵּׁל oone במים nicht „kochen", sondern nur

bis zum nächsten Morgen übrig bleiben. Am Morgen nach der nächtlichen Mahlzeit durfte ein jeder wieder heimkehren[1]. Neu ist die beim Passah-Maṣṣotfest wie beim Hüttenfest sich findende Fixirung auf sieben Tage, während für das Wochenfest nur ein Tag festgesetzt wird. Während der sieben Festtage von Passah-Maṣṣot darf Israel kein Ungesäuertes essen, ja während der sieben Tage darf kein Sauerteig[2] in Israels Häusern sein. Die historische Deutung der Maṣṣot, welche wir schon früher gefunden haben, § 98, 2, tritt uns auch hier entgegen. Am siebenten Tage aber soll עֲצֶרֶת לי׳[3] Festversammlung bezw. Schlussfeier zu Ehren Jahves sein, an ihm darf man keine Arbeit verrichten. Der ursprüngliche Charakter des Maṣṣotfestes als Beginn der Ernte tritt uns noch deutlich darin entgegen, dass es als die Zeit bezeichnet wird, wo man die Sichel an die Halme legt 16 9, sieben Wochen später soll man das Wochenfest an einem Tage feiern.

„gar machen" bedeute, demnach kein Widerspruch mit Ex 12 9 vorliege (Dillmann u. A.), ist angesichts der zahlreichen Stellen, in welchen בשל ohne jeden Zusatz sich zweifellos im Sinne von „kochen" findet, nicht haltbar. Freilich wird II Chr 35 13 „braten" durch בָּשֵׁל בָּאֵשׁ ausgedrückt, aber diese auffallende Art des Ausdruckes scheint durch die Rücksicht auf Dt 16 7 bedingt und ein Versuch auf exegetischem Wege, den Widerspruch mit Ex 12 9 zu beseitigen. Ohne Zweifel haben wir hier noch die alte durch I Sam 2 13 ff. bezeugte Sitte.

[1] Die Dt 16 7 erwähnten Zelte können nicht der Einzelnen Wohnung in der Stadt oder deren Umgebung im Gegensatz zum Zelte Jahves sein (Riehm, Gesetzgeb. S. 51; Keil, Müller, Pesah und Massoth, Bonn 1883 S. 50), da nichts auf einen derartigen Gegensatz führt, sondern es ist Bezeichnung für des Einzelnen Heimath, so dass demnach die Betheiligung an der Feier des siebenten Tages (עֲצֶרֶת) in das Belieben gestellt wird.

[2] Ursprünglich hat diese Forderung wohl kaum einen anderen Sinn als den, durch etwa vorhandenen Sauerteig, der ja vom alten Getreide genommen sein musste, dem Maṣṣot nicht den Charakter der Erstlinge zu nehmen. Später ist wahrscheinlich in demselben Maasse eine Umdeutung erfolgt, als das gesäuerte Brot überhaupt aus dem Cultus verdrängt wurde: das Gesäuerte galt als von Fäulniss ergriffen für unrein und darum für untanglich im Cultus, aber auch für unmöglich im Hause der zum Passah-Maṣṣot versammelten Familie, Haus wie Familie wären dadurch entweiht worden. Dass mit dem Sauerteig sich schon jene von Paulus vertretene Deutung I Cor 5 7 f. auf alttestamentlichem Boden verbunden hat, lässt sich nicht nachweisen. Nahe genug lag es ja freilich, den Sauerteig, weil im Fäulnissprozessbegriff als Bild des Unreineren und Verunreinigenden, das man zu meiden hat, anzusehen.

[3] Das Dt 16 8 sich findende עצרת allgemein mit „Schlussfeier" zu übersetzen, hat man keinen Grund, denn wenn auch dem Einzelnen am Morgen nach dem Passah die Heimkehr in seine Heimath gestattet war, so schloss doch das nicht die Festversammlung am siebenten Tage für die, welche in Jerusalem

Das Herbstfest erscheint nicht unter seinem alten Namen „Lesefest“ (חג האסיף genannt nach der Lese von Wein und Oliven), sondern zum ersten Mal als Hüttenfest[1] חג הסכות, es erklärt sich daher, dass man während der Olivenernte und Weinlese in Laubhütten[2] wohnte, eine Sitte, welche schon in alter Zeit üblich war, vgl. Jes 1 8 und noch bis in die Gegenwart hineinreicht, vgl. ROBINSON, Pal. II 717. Die im wirklichen Volksleben die andern beiden Ḥaggim überragende Bedeutung dieses Festes zeigt sich darin, dass alle sieben Tage dieses Festes am Centralheiligthum gefeiert werden sollen. Eine Verwerthung der Sukkot zu dem Zweck, dem Feste einen historischen Charakter zu geben, findet sich im Deut. nicht, vielmehr kommt dies, wie auch das Wochenfest, ganz und voll als Erntefest zur Geltung. Daneben tritt freilich die Neigung, den Festen eine historische Grundlage zu gehen, insofern beim Lauhhüttenfest hervor, als 26 1 ff. gefordert wird[3], dass der Israelit von den Erstlingen aller Bodenfrüchte, die er in seinem Lande geerntet hat, nehme, sie in einen Korb lege und damit an den von Jahve erwählten Ort gehe. Diesen Korb solle er dem Priester geben und sagen, er bekenne hiermit heute, dass er in das den Vätern zugeschworene Land gelangt sei, d. h. dass er Gott sein Land verdankt. Der Korh wird dann auf den Altar gesetzt[4] und Folgendes dazu gesprochen: „Ein irrender Aramäer war mein Vater und zog hinah nach Aegypten

---

zurückgehlieben waren, und für die dort Ansässigen aus. Uebrigens sehen STADE, HOLZINGER u. a. 16 5—8 als sekundäre Parallele zu 16 1—4, als sekundäre Annäherung von D an P an, vgl. STADE, Gesch. I 658; HOLZINGER, Hexatench S. 399, vgl. übrigens zu עצרת Lauhhütten —.

[1] Bei LUTHER auch „Lauherhüttenfest, Lauberfest“, einmal Joh 7 2 Fest der Laubrüst“; griech. Joh 7 2 und Jos. ant. 11 5 5 σκηνοπηγία, bei Philo II 297 σκηναί.

[2] Als Zeugniss für dies Wohnen in Hütten hezw. Zelten in den Tagen des Festes in älterer Zeit hat man meist Hos 12 10 angeführt, aher mit Recht ist dagegen geltend gemacht, dass das Hüttenfest חג, nicht aber מועד ist, und dass in dem Zusammenhang von Hos 12 10 die Heranziehung eines derartigen Festes, das wie kein anderes ein Fest der Freude und Lust war, nicht passen würde. WELLHAUSEN, Skizzen, V 127 versteht מועד vielmehr vom Passah, das ist das alte Wüstenfest, die Israeliten feiern es in der Wüste und darum hegehren sie Urlaub von Pharao. Freilich erfahren wir sonst von einem Wohnen in Zelten an diesem Feste nichts.

[3] Zwar ist 26 1 ff. davon nicht ausdrücklich die Rede, dass das Lauhhüttenfest gemeint sei, aber nach 14 22 ff. und dem ganzen Inhalt von 26 1 ff. kann darüber kein Zweifel sein.

[4] Es ist die Gabe an Jahve, nicht aher die Weihe des zur Mahlzeit zu Verwendenden, vgl. 26 12 ff.

und gastete dort mit wenig Männern und ward dort zu einem grossen und starken und zahlreichen Volk. Die Aegypter aber misshandelten und plagten sie und legten ihnen harten Dienst auf. Da schrieen wir zu Jahve, dem Gott unserer Väter, und er hörte unsere Stimme und sah unser Elend und unsere Mühsal und unsere Bedrängniss. Da führte er uns heraus aus Aegypten mit starker Hand und ausgestrecktem Arm, mit grossem Schrecken und unter Zeichen und Wundern, und brachte uns an diesen Ort und gab uns dieses Land, wo Milch und Honig fliesst. Und siehe nun bringe ich die Erstlinge der Früchte des Landes, die du mir gegeben hast." — Daran schloss sich die von den Zehnten am Heiligthum bereitete Freudenmahlzeit, wie an den beiden andern Festen, vgl. 16 11. Darüber dass diese Zehnten mit den in der älteren Gesetzgebung genannten Erstlingen sich decken, vgl. Cap. 4 den Paragraphen über Erstlinge und Zehnten. Ist so vom Deuteronomiker auch noch nicht das eigentliche Wesen dieser Feste geändert, sondern hat er, abgesehen von der Centralisation, alles beim Alten lassen wollen, diese Centralisation zog doch mit innerer Nothwendigkeit eine Reihe von Consequenzen nach sich. Von dem Beginnen, die Feier der Feste zu centralisiren, war nur ein kleiner Schritt bis zu dem andern, die Zeit der Festfeier nicht in das Belieben des Einzelnen zu setzen, sondern an dem dem ganzen Volke gemeinsamen Heiligthum auch die Feste gemeinsam, d. h. zu bestimmter Zeit zu feiern. Der Deuteronomiker und ebenso der Verfasser von Lev 17—26 thun diesen Schritt freilich noch nicht, aber bei Ez und P^2 ist diese Consequenz gezogen. Damit aber werden die Feste von ihrer natürlichen Grundlage gelöst. Einst wurden sie im Kreise der Familie oder des Geschlechts am Heiligthum mit Freudenmahlzeiten gefeiert, welche aus den Erstlingen der Ernte bereitet wurden. Das wird von dem Augenblick an zur Unmöglichkeit, wo diese Feste auf ein bestimmtes Datum fixirt werden, weil die Ernte in den verschiedenen Landestheilen zu sehr verschiedener Zeit erfolgt, überhaupt sich unter Umständen bei ungünstigen Witterungsverhältnissen stark verzögern kann. Im Deut. findet sich insofern schon ein Anfang zu diesem Process, als hier in Folge der Centralisirung des Cultus dem einzelnen in grosser Entfernung vom Heiligthum Wohnenden die Concession gemacht wird, dass er den Naturalzehnten verkaufen und von dem dafür gewonnenen Erlös eine Freudenmahlzeit in Jerusalem herrichten könne 14 28f., denn es ist etwas völlig anderes, ob man daheim im Kreise der Familien- oder Geschlechtsgenossen seine Freudenmahlzeit von

den Erstlingen der Ernte hielt, oder ob man erst nach Jerusalem reist und dort für Geld sich eine solche Mahlzeit einrichtete; die Feier der Weinlese daheim in den Weinbergen musste sich naturgemäss gleichfalls völlig anders gestalten als die sieben Tage in Jerusalem. Lösen die Feste sich aber von ihrer Naturgrundlage los und tritt so ihre ursprüngliche Bedeutung in den Hintergrund, so tritt mit einer gewissen Nothwendigkeit das Streben hervor, diesen Festen eine neue Grundlage zu geben. Je mehr die Familienfeier verschwindet und die Feiern zu Volksfeiern werden, auf deren Gemeinsamkeit und Gleichförmigkeit Gewicht gelegt wird, um so mehr wird die Neigung sich geltend machen, den Festen an Stelle des natürlichen Grundes eine geschichtliche Grundlage zu geben, denn „die Geschichte ist nicht wie die Ernte, ein Erlebniss der einzelnen Haushaltungen, sondern vielmehr ein Erlebniss des Volkes im Ganzen“. Diese Bewegung tritt uns schon in vordeuteronomischer Zeit entgegen, insofern Maṣṣot historisch motivirt wird. Der Deuteronomiker schreitet auf dieser Bahn insofern weiter fort, als er alle drei Feste mit der Ausführung aus Aegypten und der Einführung in Kanaan in Beziehung setzt 26 1ff., wobei freilich zu bedenken ist, dass diese geschichtliche Motivirung wieder in die natürliche einmündet. Das wird schliesslich anders in P^2, wo, wie wir sehen werden, die geschichtliche Motivirung zur vollständigen Loslösung von der Naturgrundlage führt.

Es ist auch leicht begreiflich, wie die Feste auf diesem Wege in ihrem Charakter auch insofern alterirt werden mussten, als jene Stimmung der Freude und Wonne in demselben Maass schwinden musste, als ihnen der individuelle Hintergrund fehlte, aus dem sie einst geboren wurden, und sie zu Volksfesten und gottesdienstlichen Leistungen wurden. Wie beim Opfer überhaupt so wird auch bei den Festfeiern das die Gemeinde seit Ezechiel und dem Exil beherrschende Sündenbewusstsein maassgebend: die Sühne der Sünden durch gehäufte Brand- und Sündopfer steht im Mittelpunkt, der Charakter der Freude, der uns bei den Sabbathen wie den Festen in der alten Zeit entgegentritt, macht damit einer ernsten und düsteren Stimmung Platz. Wie sehr in der That dieser Gesichtspunkt auch bei den Festfeiern schliesslich maassgebend wurde, zeigt sich darin, dass er zur Bildung eines neuen Festes führte, in dem diese Stimmung ihren adäquatesten Ausdruck fand, und das bald alle anderen Feste in den Hintergrund drängte.

§ 101. Feste bei P und in der von ihm beeinflussten Zeit.

Diese oben skizzirten Gesichtspunkte treten uns in voller Deutlichkeit bei P^2 entgegen, zu dem Ezechiel überleitet, P^2 zieht die letzten Consequenzen, die sich aus der vom Deut. geforderten Centralisation ergeben mussten.

I. 1. Dass P die Feier des Neumondes im Anschluss an die alte Volkssitte aufnimmt, ist schon oben § 98, 1 gesagt; dort ist auch auf die Gründe hingewiesen, die ihn dazu bestimmt haben.

2. Neu ist die Feier des siebenten Neumondes. Denn von einer besonderen Auszeichnung des siebenten Neumondes wissen wir aus vorexilischen Quellen nichts. Ezechiel zuerst erwähnt die Feier dieses Tages, doch hat sie bei ihm vorwiegend den Charakter einer Sühnefeier[1]. Nach P soll der siebente Neumond, auch יום תרועה Num 29 1 genannt, durch Einstellung aller Arbeitsgeschäfte, durch Festversammlung und gesteigerte Opfer, die Num 29 1 ff. angegeben sind, gefeiert werden Lev 23 23—25. Nach jener Stelle sollen zu den gewöhnlichen Neumondsopfern 1 Farre, 1 Widder, 7 Lämmer als Brand- und ein Bock als Sündopfer hinzugefügt werden, dieselben Opfer, welche auch für die beiden jüngeren Feste des siebenten Monats, für Versöhnungstag und ʿAṣeret, bestimmt sind. Zugleich soll an diesem Tage זִכְרוֹן תְּרוּעָה „Erinnerung durch Lärmblasen“ sein, d. h. an ihm sollen die Posaunen (שׁוֹפָר) geblasen werden[2], daher seine Bezeichnung als יוֹם תְּרוּעָה, eine Sitte, welche sich aus seinem Charakter als Sabbathneumond nicht erklären lässt, sondern auf eine besondere Bedeutung hinweist, über welche Lev 23 23 ff. freilich keinen Aufschluss giebt. Da man nach dem Exil, mindestens seit der seleucidischen Aera, den Tag als Neujahrstag feierte, da zudem das Posaunenblasen wie hier sich nur noch am Anfangstage des Jobeljahrs findet Lev 25 9, so haben nicht blos die Juden, sondern auch George a. a. O. S. 217 ff., Wellhausen, Proleg.^{2} 112 u. A. behauptet, dass er als Neujahrstag in Betracht kam. Demgegenüber hat Dillmann (Sitzungsberichte der Berl. Akademie 1881 S. 919) darauf aufmerksam gemacht, dass nicht nur das ökonomische Jahr

---

[1] Vgl. 45 20, wo freilich eine Textverderbniss vorliegt und zu lesen ist: לחדש בשביעי באחד, vgl. Smend und Cornill zu Ez 45 20.

[2] Knobel dachte an die חצצרות, die silbernen Trompeten der Priester, Num 10 1 ff., aber mit Unrecht, diese wurden an allen Festtagen zu den Opfern geblasen; zudem spricht auch die Analogie des Halljahres Lev 25 9 f. für unsere Auffassung.

sicher später anfieng, sondern dass auch das Kalenderjahr der Herbstära nur dann regelmässig mit dem siebenten Neumond hätte beginnen können, wenn es ein Mondjahr war, was aber nicht erwiesen werden kann und eher zu bezweifeln ist[1]. Er ist daher der Meinung, dass dieser siebente Neumond nicht um desswillen ausgezeichnet sei, weil an ihm, sondern weil in dem mit ihm beginnenden Monat das bürgerliche Jahr begonnen habe. Man kann zugeben, dass das Jahr der Hebräer damals kein Mondjahr gewesen ist, ohne dass doch DILLMANN's Schluss zutrifft. Bürgerliches und kirchliches Jahr fielen eben in dieser Zeit auseinander und es ist desshalb recht gut denkbar, dass die Israeliten diesen ersten des siebenten Monats als Anfangstag des kirchlichen Jahres gefeiert haben, wenn man auch im bürgerlichen Leben kein Mondjahr hatte. Einst im Exil feierte man den 10. des siebenten Monats als Neujahr, vgl. Jobeljahr S. 167 Anm. 1; dann fiel, durch Umstände veranlasst, die sich unserer Kenntniss entziehen, das Versöhnungsfest auf den 15. des siebenten Monats und in Folge davon verschob sich der Neujahrstag auf den Ersten. Es ist also die Umkehrung der bei Ezechiel vorliegenden Feste: bei ihm war der erste des siebenten Monats Sühnetag, vgl. 45 20 und der 10. des siebenten Monats Neujahrstag. Ob die Verlegung einfach aus der Erwägung hervorgieng, dass der Erste sich besser für diese Bedeutung eigene, während der Versöhnungstag in die Nähe vom Laubhüttenfest gerückt wird, so dass nun eine gewisse Conformität des siebenten mit dem ersten Festmonat entsteht? — Nach Esr 3 6 haben am siebenten Neumond die heimgekehrten Exulanten den regelmässigen Opferdienst wieder aufgenommen und nach Neh 8 1ff. fand an ihm im Jahr 444 die erste feierliche Gesetzesverlesung statt.

II. 1. Der Sabbath erscheint bei P^2 in wesentlich anderer Beleuchtung als vorher: in älterer Zeit ein Tag der Freude, weil der gemeinsamen Opfermahlzeiten, und damit auch ein Tag der Ruhe, da man aufathmen kann von der Last der Wochentagsarbeit, wird der Sabbath jetzt ein Tag der absoluten Ruhe zu Ehren Jahves, dessen durch irgend welche Arbeit geschehene Entweihung Todesstrafe nach sich zog. Der humane Gesichtspunkt, welcher offenbar auch der vordeuteronomischen Zeit nicht fremd ist, vgl. Ex 21 2ff. 23 10f., wird durch den religiösen vollständig in den Hintergrund gedrängt, die Sabbathfeier wird fast zu einer asketischen Leistung, und es wird in P^2 und seiner consequenten Fortbildung im spätern Judenthum

[1] Vgl. § 38 über die Zeitrechnung der Israeliten.

wahr, dass der Sabbath nicht um des Menschen willen da ist, sondern der Mensch um des Sabbath willen. Ex 16 verbietet das Backen wie Einsammeln des Manna am Sabbath, als Ersatz empfangen sie am Freitag die doppelte Portion; wer dennoch am Sabbath ausgeht, findet nichts und kommt mit einer Verwarnung davon 16 28—30[1], während Num 15 32ff. von der Steinigung eines, der am Sabbath Holz las, in Uebereinstimmung mit Ex 31 12—17 und 35 1—3 berichtet, welche die Todesstrafe, und zwar die der Steinigung durch die Gemeinde Num 15 32ff., auf die Uebertretung des Verbotes der Sabbatharbeit legen; letztere Stelle Ex 35 1—3 zeigt, wie streng die Ruhe gefasst wurde, wird doch hier selbst das Feueranzünden verboten. Der Sabbath ist Tag der Ruhefeier für Jahve (שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ לַיהוה Ex 31 15 oder שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ לַיהוה Ex 16 23), Israel darf an diesem Tag kein Werk thun, hat doch auch Jahve an ihm kein Werk gethan, sondern von aller seiner Arbeit geruht[2]. Dieser gesteigerten Bedeutung des Sabbaths entspricht es, wenn er Ex 31 13 17 als Zeichen des mosaischen Bundes angesehen wird. — An diesem Tage soll heilige Versammlung (מִקְרָא קֹדֶשׁ) sein und das tägliche Opfer verdoppelt werden Num 28 9f., während Ezechiel sechs Lämmer, welche den sechs Werktagen, und einen Widder, welcher dem Sabbath gilt, gefordert hatte 46 4. Am Sabbathe sollen auch die Schaubrote erneuert werden, eine gewiss aus alter Zeit stammende Sitte Lev 24 8.

Diese Stellung des Sabbath erklärt sich aus dem Einfluss, welchen das Exil ausgeübt hat. So wenig ist nämlich davon die Rede, dass der Sabbath, wie Hos 2 13 und noch der Verf. von Threni 2 6 annahmen, im Exil aufgehört hat, dass er vielmehr jetzt zu ganz ungeahnter Bedeutung kam: der Cultus war im Exil unmöglich geworden, um so grösseren Werth legte man jetzt auf die Beobachtung des Sabbaths, die von dem Bestehen des Tempels unabhängig war, ja man sah jetzt den Sabbath geradezu als Zeichen des zwischen Jahve und seinem Volk bestehenden Bundes an, weil er Israel von den es umgebenden Heiden unterschied Ez 20 12 20, vgl.

---

[1] Ex 16 28—30 ist nach Einigen Erweiterung zu dem Grundstock des Cap., vgl. JÜLICHER a. a. O. S. 297, KUENEN § 16, Anm. 12 (S. 317 f.), die meisten sehen die Verse freilich als Bestandtheil von J an.

[2] Bekanntlich wird diese vollständige Ruhe von jeder Arbeit, abgesehen vom Sabbath, nur am Versöhnungstag, nicht aber an den Feiertagen der andern Feste gefordert, an ihnen ist nur מְלֶאכֶת עֲבֹדָה, das eigentliche Arbeitsgeschäft, verboten, vgl. Lev 23 7 8 21 25 35 36.

Ex 31 12 ff., während er ursprünglich wahrscheinlich nicht specifisch israelitisch war, und mit aller Schärfe tadelt nicht nur Ezechiel, vgl. 22 (8) 26 vgl. 44 24, sondern selbst Deuterojesaja, bei dem der Cultus eine so geringe Rolle spielt, die Entheiligung des Sabbaths und mehrfach betont der letztere, wie die Heiligung desselben die unerlässliche Vorbedingung des göttlichen Segens ist, vgl. 56 2 4 6 58 13 66 23. Ueber den Einfluss von P in der nachexilischen Zeit haben wir eine Nachricht in Neh 13 15 ff., welche uns zeigt, wie schwer es selbst in dieser nachexilischen Gemeinde war, mit diesen strengen Anforderungen durchzudringen. Hier wird uns berichtet, wie Nehemja den Juden, welche am Sabbath kelterten und Getreide und allerlei Lasten nach Jerusalem hereinbrachten, entgegentrat, indem er am Freitag Abend bis nach Beendigung des Sabbaths die Thore schliessen liess und Leviten als Wächter bestellte; auch die Tyrier, welche am Sabbath Fische und andere Sachen brachten, verhinderte er auf diese Weise, ihre Waaren zum Verkauf auszustellen und so die Juden zur Entweihung des Sabbaths zu veranlassen Neh 10 32. Wahrscheinlich dieser nachexilischen Zeit gehört auch Jer 17 19—26 an, wo wohl ein Zeitgenosse des Nehemja in der Person des Jeremja die Juden warnt, am Sabbath keine Last nach Jerusalem hinein- noch aus ihren Häusern heraus zu tragen, noch irgend ein Geschäft zu thun; wenn sie sich warnen lassen und den Sabbath heiligen, stellt er ihnen Jahves Segen in Aussicht[1]. Diese seit dem Exil hervortretende Richtung kam immer stärker zur Geltung und schuf eine Fülle von Gesetzen, in welchen bis auf das Kleinste vorgeschrieben wurde, was man zu thun und zu lassen habe[2]. — Die hervorragende Bedeutung der Sabbathsidee bei P zeigt sich auch

[1] Freilich tritt uns in Jer 17 19—26 der Sprachgebrauch des Jeremja entgegen, aber andererseits ist der hier hervortretende Gedanke für Jeremja höchst auffallend: er, der sonst nie den Sabbath erwähnt, hätte hier an die Heiligung desselben die herrlichsten Verheissungen geknüpft, ja geradezu die Zukunft Judas davon abhängig gemacht. Auch Deut 5 12 ff. entspricht nicht dem Gedanken von Jer 17 19 ff., denn deutlich waltet dort der humane Gesichtspunkt: die Rücksicht auf die Sklaven u. s. w. vor. Desshalb haben schon Geiger, Urschrift S. 95 f., und Rowland Williams, Hebr. Prophets II 155 f. diese Vv. als Interpollation aus der Zeit nach dem Exil angesehen; nach Kuenen redet hier ein Geistesverwandter des Nehemja im Namen des Jeremja, so dass also die sprachlichen Berührungen sich aus bewusster Anlehnung an ihn erklären, vgl. Kuenen, de Profeten S. 74—76, Einleitung I § 11 Anm. 22 II § 52 Anm. 15. — Will man die Verse Jeremja zuschreiben, dann müssen sie der Zeit des Josia zugehören (Orelli).

[2] Vgl. den Tractus Šabbât bei Surenhus II 1 ff.

darin, dass die ganze Festgesetzgebung von dieser Sabbathidee durchtränkt ist, ja dass aus dieser Idee auch neue Institutionen herausgewachsen sind, nämlich die des Sabbath- und des Jobeljahres.

2. Ein Sabbathjahr wird in der ganzen vorexilischen Literatur nicht erwähnt. Man hat zwar die Verordnung von Bb Ex 23 10 11 hiehergezogen, welche bestimmt, dass man sechs Jahre das Land besäen und seinen Ertrag einernten, aber im siebenten Jahr es brach liegen lassen soll[1]. Was ohne Aussaat in diesem Jahr wächst, sollen die Armen verzehren und was diese übrig lassen, das Wild; ebenso soll es mit Weinberg und Oelbaum sein[2]. Aber thatsächlich handelt es sich hier gar nicht um ein zu ein und derselben Zeit im ganzen Lande zu haltendes Sabbathjahr, sondern um ein bei den einzelnen Grundstücken in verschiedene Zeiten fallendes Brachjahr und Unterlassung des Nutzungsrechtes. Weder ist im Gesetz Ex 23 10 11 von einem „Sabbathjahr" noch von einem Sabbath des Landes die Rede, vielmehr ist dies siebente Jahr mit dem Ex 21 2ff. zusammenzustellen: wie es sich in diesem Sklavengesetz nicht um ein festes für das ganze Volk gültiges Freijahr, sondern um das für den einzelnen Israeliten nach sechsjährigem Dienst eintretende handelt, so ist es auch hier. Ein für das ganze Land gültiges Sabbathjahr hätte die erheblichsten Schwierigkeiten hervorrufen müssen, auf die Riehm (StKr. 1871 S. 760ff., HbA. 1313ff.) u. A. mit Recht aufmerksam gemacht haben. Ein derartiges für die verschiedenen Aecker und Weinberge in verschiedene Zeiten fallendes Brachjahr war nicht nur möglich, sondern auch für die Fruchtbarkeit nützlich, wie denn auch thatsächlich bis in die neuere Zeit ähnliche Einrichtungen bei uns bestanden, ja noch bestehen.

---

[1] Die Suff. in תשמטנה ונטשתה wollen Hupfeld, de anni sabbathici et jobelei ratione, Halle 1858, S. 10f., Wellhausen, Proleg. S. 121 auf תבואתה beziehen, so dass der Gedanke wäre, dass im siebenten Jahr zwar Acker, Wein- und Oelberge bearbeitet, aber die Ernte davon nicht eingeheimst werden soll; doch haben schon LXX Pesch. Vulg. die suff. richtig auf ארץ bezogen. Mit Recht macht Dillmann zu Ex 23 11 darauf aufmerksam, dass durch Voranstellung der Zeitbestimmung beide Verba des v. 10 in Gegensatz gegen v. 11 gestellt sind, man müsse also bei jener Beziehung auf תבואה die Sache wenigstens so fassen: im siebenten Jahr sollst du auf seinen Ertrag verzichten, also es auch nicht besäen.

[2] Jülichers Bedenken (JprTh. VIII 303) gegen diese Verse als ursprünglichen Bestandtheil von Bb scheinen mir unbegründet, mögen die Verse auch überarbeitet sein, die Bestimmung des Deut. über das Erlassjahr 15 1 ff. setzt analoge Verse, wie sie Ex 23 10f. vorliegen, voraus.

Auch die Forderung von Dt 15 1ff., wonach am Ende von sieben Jahren eine Preisgabe (שְׁמִטָּה) eintreten soll, gehört nicht unmittelbar hierher, sondern höchstens mittelbar als Vorbereitung für das später auftretende Sabbathjahr. Das Deut. bestimmt hier, dass kein Gläubiger seinen Nächsten und Volksgenossen drängen soll, weil man eine Preisgabe zu Ehren Jahves ausgerufen hat. „Den Ausländer magst du drängen, das aber, was dir dein Bruder schuldet, sollst du preisgeben", vgl. § 66. Der Gesetzgeber knüpft hier an jenes alte Gesetz Ex 23 10 11 an, aber der dort in Bezug auf Grund und Boden gebrauchte Ausdruck wird hier in Bezug auf das Geld gebraucht, eine, ohne Zweifel neue Bestimmung, welche auf die veränderten socialen Verhältnisse schliessen lässt, Israel war eben nicht mehr ausschliesslich ein ackerbautreibendes Volk; neu ist auch dies, dass das siebente Jahr[1] hier nicht mehr ein relatives, nach den einzelnen Schuldverhältnissen sich richtendes, sondern ein für das ganze Volk bestimmtes ist. Insofern liegt dieses Erlassjahr dem Sabbathjahr näher als jenes Brachjahr von Bb, aber ein eigentliches Sabbathjahr ist auch dies Erlassjahr des Deut. nicht. Erst Lev 25 1ff. bei P findet sich ein Gesetz über das Sabbathjahr, ganz entsprechend der Zeit der Entstehung von P, in welcher der Sabbath aus seiner mehr peripherischen Stellung in eine centrale gerückt war. Unverkennbar hat P bei seiner Verordnung über das Sabbathjahr jenes Gesetz Ex 23 10 11 vor Augen, gestaltet es aber in einer eigenthümlichen dem Zeitgeist entsprechenden Weise um. Während der Gesetzgeber durch jene Verordnung Ex 23 10 11 den Besitzlosen zu Hilfe kommen will, handelt es sich Lev 25 1ff. darum, dass im Sabbathjahr (שְׁנַת שַׁבָּתוֹן) wie Mensch und Vieh, so auch das Land seinen Sabbath habe, zu Ehren Jahves soll das Land seine Ruhezeit haben[2]. Es tritt uns demnach hier derselbe Gesichtspunkt und

[1] Wellhausen, Proleg. S. 122 will nur an den Schluss des siebenten Jahres, M. Soṭa, 7 8 gar an den Anfang des achten Jahres denken, aber nach Deut 14 28 26 12 Jer 34 14 ist die Auffassung unzweifelhaft möglich: in dem das Septennium endigenden siebenten Jahr.

[2] Damit sind Anschauungen wie die von J. D. Michaelis, mos. Recht II 36ff., der diese Verordnung unter den ökonomischen Gesichtspunkt stellte: Mose wolle zur Sparsamkeit erziehen, oder von Hug (Zeitschr. für das Erzbisthum Freiburg I 10): Mose habe den Handel mit Landeserzeugnissen in das Ausland vermindern wollen, erledigt. Einen andern Gesichtspunkt hat Ewald, Alterthümer S. 489, geltend gemacht: „auch der Acker hat sein göttl. Recht auf ein nothwendiges und daher göttliches Maass von Ruhe und Schonung . . . auch ihm soll er zur rechten Zeit seine Ruhe lassen, um dann wieder von ihm einen desto grösseren

dieselbe Wandlung entgegen wie in den Gesetzen über den Sabbath. Nach P sollen im Sabbathjahr Aecker sowie Weinberge und Oelbaumpflanzungen nicht bearbeitet werden; was auf dem Felde ohne Aussaat wächst, was Weinstock und Feigenbaum ohne Pflege tragen, soll Gemeingut sein und Freien wie Knechten und Mägden, Fremdlingen und Beisassen wie auch dem Vieh zufallen[1]. Dem Bedenken, dass das Volk dadurch vielleicht in Noth gerathen könnte, begegnen Lev 25 20 ff.: Jahve werde im sechsten Jahr seinen Segen entbieten und dies werde den für drei Jahre erforderlichen Ertrag hervorbringen, so dass man noch im neunten Jahre[2] vom alten Getreide essen werde.

Dass dies Gesetz über das Sabbathjahr in der ganzen vorexilischen Zeit nicht befolgt ist, dafür haben wir in Lev 26 34 35 43 und II Chr 36 21 sehr bestimmte Zeugnisse; zusammengehalten mit dem oben dargelegten literarischen Thatbestand will das nichts anderes besagen, als dass dies Gesetz überhaupt in der vorexilischen Zeit nicht vorhanden war. Erst mit der Kanonisirung des Gesetzes unter Ezra finden wir Spuren vom Sabbathjahr. In Nehemias Tagen verpflichtete man sich zur Beobachtung desselben Neh 10 32; zur Zeit des Alexander M. hielten es die Juden wie die Samaritaner, wenn die Nachricht Jos. ant. 11 8 6 zuverlässig ist; unter den Hasmonäern wird die Feier erwähnt I Makk 6 49 53 Jos. ant. 13 8 1

Segen zu ernten". Aber auch damit werden fremde Gedanken eingetragen, bei P ist der religiöse Gesichtspunkt durchaus der beherrschende. Phantasien wie die bei Oehler-Orelli, RE.[2] XIII 172, dass das Sabbathjahr hinweise auf die Zeit, wo die Schöpfung frei werden soll vom Dienst der Vergänglichkeit u. s. w. haben in Lev 25 gar keinen Anhalt.

[1] Ex 23 11 werden die Armen des Volks neben dem Wild genannt, doch liegt eine sachliche Differenz mit Lev 25 6 7 gewiss nicht vor. Mit Recht hebt Dillmann zu d. St. hervor, dass weder hier, wo die Thiere genannt sind, die Armen, noch Ex 23 11 der Besitzer und seine Familie als ausgeschlossen betrachtet werden können; möglich, dass unter תושב hier die Armen mitbegriffen sind.

[2] Dillmann sieht Lev 25 22 עד השנה התשיעית als Glosse des Redactors an, der den Fall des 49. und 50. Jahrs im Auge gehabt habe, indem er die drei Jahre v. 21, welche ursprünglich als das 6., 7., 8. gemeint waren, als das 7., 8., 9. verstand. Aber diese Annahme ist doch fraglich. Wetzstein in Delitzsch, Jesajah[2] S. 389 f. weist darauf hin, wie im heutigen Palästina in brachgelegenes Ackerland nach einmaligem Pflügen noch nicht gesäet werden kann, vielmehr muss der Landmann mindestens dreimal pflügen. Demnach kann auch im achten Jahr nur Sommerfrucht gesäet werden, das Jahr giebt also noch keine volle Ernte und es ist völlig begreiflich, dass hier von einem bis ins neunte Jahr reichenden Segen gesprochen wird.

14 10 6 bell. jud. 1 2 4; ebenso zur Zeit der Herodäer Jos. ant. 14 16 2 15 1 2, vgl. auch Philo bei Eus. praep. evang. 8 7 und Tacitus hist. 5 4. Auf die Ausführbarkeit des Gesetzes Lev 25 1ff. in der vorexilischen Zeit mit ihren ganz andersartigen Verhältnissen (RIEHM u. A.), lässt sich aus diesen Nachrichten nichts schliessen. Auch aus den im Tractat Šebi'it vorliegenden Bestimmungen über das Sabbathjahr geht übrigens hervor, wie man selbst in der späteren Zeit nicht ohne Bewusstsein der vorhandenen Schwierigkeiten, ja vielleicht der völligen Unmöglichkeit seiner Durchführung war: die Durchführung ist an das Land Palästina gebunden; in Bezug auf Palästina wird aber zwischen dem nach der Rückkehr aus Palästina besiedelten und dem einst bei dem Einzug eroberten Land unterschieden, für jenes gilt das Gesetz in einer über den Buchstaben des Gesetzes hinausgehenden Strenge: man durfte von dem Ertrag dieses Landes nicht einmal essen — was dann freilich wieder Beschränkungen erlitt —, im übrigen Palästina durfte das Land nur nicht bebaut werden, aber der Genuss seines Ertrages war gestattet. Ausserhalb Palästinas hat das Sabbathgesetz keine Bedeutung, nur in Bezug auf Syrien treten wegen seinen nahen Beziehungen zu Palästina gewisse Beschränkungen ein[1].

3. Einer abermaligen Steigerung der Sabbathidee verdankt das Jobeljahr seine Entstehung, das ebenfalls nur in P Lev 25 8—17 23—55 berücksichtigt wird, ein Gesetz, das freilich auf Grundlage einer älteren, seinem Inhalt nach nicht sicher zu bestimmenden Vorlage[2]

[1] Vgl. Šebiit 6 1 2 5 6. MAIMONIDIS tract. de juribus anni septimi et jubilaei vertit notisque illustr., J. H. MAJUS, Frf. a. M. 1708. WAEHNER, Antiquitates Ebraeorum, Gott. 1743 II 50ff.

[2] Von DILLMANN zu Lev 25 8ff. wie von KUENEN, I § 6 Anm. 28[d] ist mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass P^2 in diesem Gesetz 25 8—17 23—55 eine ältere Vorlage benutzt hat, wie besonders die v. 14—17 35—38 beweisen, vgl. auch das Anblasen des 10. im siebenten Monat, der bei P^2 ja den Versöhnungstag bezeichnet. Was aber der Inhalt dieses bei P^1 einst befindlichen Gesetzes war, lässt sich kaum mit Sicherheit bestimmen. WELLHAUSEN, Proleg., S. 123 meint, dass durch dies Gesetz die Freilassung der hebräischen Sklaven und die Rückerstattung des Grundeigentums im je siebenten Jahre bestimmt sei, vgl. KUENEN, § 6 Anm. 28[d]. DILLMANN, Levit. S. 607 weist dem gegenüber darauf hin, dass für den Rückfall des Grundbesitzes das siebente Jahr eine viel zu kurze ganz unpraktische Fristbestimmung gewesen wäre. Man wird letzteres nicht bestreiten können, aber weder schliesst diese Thatsache eine derartige Fortbildung aus, noch dürfte bei einem Mann wie P^1 die Rücksicht auf praktische Durchführbarkeit ein bestimmender Grund gewesen sein, vgl. HOLZINGER, Hexateuch, S. 415f.

gearbeitet ist. Nach Lev 25 8 ff. soll das Jobeljahr (שְׁנַת הַיֹּבֵל Lev 25 13 oder הַיֹּבֵל Lev 25 10 ff.)[1] oder Freijahr (שְׁנַת דְּרוֹר Lev 25 10, vgl. Ez 46 17 ff.) als das je fünfzigste Jahr[2] gefeiert und zwar soll es am 10. des siebenten Monats durch Posaunenhall durch das Land hin

[1] Die Bedeutung von יוֹבֵל ist streitig. Um von völlig vagen Vermuthungen abzusehen, sei hier nur auf die noch jetzt vertretenen Auffassungen hingewiesen: nach den Einen, vgl. Ges. thes, G. Wolde (de anno Hebr. jub. Gött. 1837), Knob. wäre יבל ein onomatopoetisches Wort und = jubiliren, also יובל Jubel; nach den Anderen vgl. Carpz., Rosenm., Bähr, Keil, Riehm u. A. wäre יבל „fliessen, strömen“, auf die hervorströmenden Töne übertragen; aber weder jenes noch dies lässt sich nachweisen. Hitzig zu Jer 34 8, Oehler, RE.[2] XIII 169 erklären יוֹבֵל als den, der freien Lauf hat und dann als abstr. = דרור freier Lauf, letzterer beruft sich auf die Uebers. der LXX ἐνιαυτὸς ἀφέσεως und Joseph. ant. 3 12 3 ἐλευθερίαν σημαίνει τοὔνομα, aber in Ex 19 13 Jos 6 5 kommt man damit nicht aus. Vielmehr ist יובל nach dem Targ. zu Ex 19 13 (קרן דיכרא = קרן היובל) und Jos 6 5 (שופריא דקרן דיכריא = שופרות היובלים) und der Ueberlieferung der Rabb. der Widder. Dillmann zu Ex 19 13 erinnert auch daran, dass nach Rosch. hasch. c. 3 R. Aqiba in Arabien den Widder habe יובלא nennen hören, und dass auch bei den Phöniciern nach der Marseiller Opfertafel יבל wahrscheinlich dieselbe Bedeutung gehabt habe, vgl. Ewald, Jahrb., I 197, Alterth.[3], S. 495, Schröder, Phönic. Sprache 1869, S. 239, Stade, Morgenländ. Forschungen 1875, S. 201. — Ist aber הַיֹּבֵל das Widderhorn = שופר, vgl. Lev 25 11, so ist שנת היובל das mit dem Schall des Widderhorns angeblasene Jahr; aus diesem שנת היובל ist das einfache הַיֹּבֵל Lev 25 10—12 15 28 30 f. 33 27 18 21 Num 36 4 abgekürzt und darum auch fem. (vgl. Num 36 4). Vgl. über die verschiedenen Bedeutungen des Namens Kranold, de anno Hebr. jubilaeo, Gött. 1837. p. 11 ff. und Wolde a. a. O. p. 18 ff.

[2] Das Buch der Jubilaeen und, nach dem Vorgang von R. Jehuda, die Gaonim, ferner Isidorus Hisp., Scaliger, Petavius, Calvisius, Gatterer, Frank, (vgl. Ideler, Handbuch der Chronol., I 504) u. A. haben freilich das 49. Jahr als Jobeljahr angenommen, ähnlich auch Hug (Zeitschrift für das Erzbisthum Freiburg, I 21 ff.), nach dem an das 49.—50. Jahr zu denken sei, da die sechs letzten Monate des 49. kirchlichen Jahres, sofern sie zugleich die sechs ersten des 50. bürgerlichen Jahres waren, an der Benennung Jobeljahr Antheil gehabt hätten, ebenso Ewald, Alterthümer[3], S. 496, Saalschütz, Archäol., II S. 229 f., aber gegen jene Auffassung spricht die bestimmte Angabe des Textes Lev 25 8 ff., der geradezu das 50. Jahr nennt, gegen diese ist mit Recht geltend gemacht, dass der Gesetzgeber unmöglich von dem 49. u. 50. Jahr nach verschiedener Berechnung reden konnte. Jene Ansichten sind auch lediglich durch Gründe, die mit dem Text nichts zu thun haben, veranlasst, vgl. Zuckermann, Sabbathjahrcyclus und Jobelperiode, Breslau 1857: sowohl das Brachliegen des Landes in zwei aufeinander folgenden Jahren, wie die durch Einschiebung des 50. Jahres veranlasste Störung im Sabbathjahrcyclus verleiteten zu solcher Vergewaltigung des Textes, vgl. Meyer, de temp. sacr., p. 343 ff. (in Ugolini thes. I 703 ff.); Leidekker, de rep. Hebr., I 322 ff.; Ideler a. a. O. I 503 ff., Winer, RW. I 623 Oehler, RE.[2] XIII 169.

angekündigt werden [1]. Die Forderungen für dies Jobeljahr sind dreifacher Art: 1) Wie im Sabbathjahr soll das Land nicht behaut werden, sondern ruhen; was ohne Aussaat und Bearbeitung seitens des Menschen wuchs, durfte frei vom Felde weg von Jedermann gegessen werden 11 f. 2) Wenn ein Israelit durch Verarmung gezwungen ist, seinen Grundbesitz zu veräussern, soll derselhe doch nicht dauernd ihm hezw. seiner Familie entzogen sein, sondern der ursprüngliche Besitzer oder sein nächster Verwandter soll das Recht hahen ihn einzulösen; der Werth der Jahresnutzungen, welche der Käufer gehaht hat, wird hei der Rückerstattung von der Kaufsumme abgezogen. Ist eine solche Einlösung nicht erfolgt, so fällt der Grundhesitz doch jedenfalls im Jobeljahr an den ursprünglichen Besitzer oder dessen Erben ohne jede Entschädigung heim. Dasselbe gilt von den Häusern in nicht ummauerten Orten, die als zum Grundbesitz gehörig angesehen wurden und deren endgültiger Verkauf dem ursprünglichen Besitzer die Möglichkeit, auf seinem Grund und Boden zu wohnen, geraubt hätte. Die Häuser in den ummauerten Städten dagegen bliehen, falls sie nicht hinnen Jahresfrist nach dem Verkaufe eingelöst waren, in den Händen des Käufers, ohne dass das Jobeljahr daran etwas geändert hätte. Eine Ausnahme machen nur die Häuser der Leviten in den Levitenstädten, die ganz wie die Erbgüter der Israeliten angesehen werden [2] 13—34. 3) Jeder Israelit,

---

[1] Nach Hupf., de fest. rat., III Hal. 1858; Wellhausen, JdTh. XXI S. 437 ist 25 9b spätere Interpolation, weil das Blasen von שופר mit dem Charakter des יום כפרים unverträglich sei. Hupf. wollte auch באחר st. בעשור lesen, um diese Schwierigkeit betreffs des Posaunenblasens am 10., wo der Versöhnungstag gefeiert wurde, zu beseitigen. Diese Aenderung wird sich schwerlich rechtfertigen lassen, weil die Bestimmung über den Versöhnungstag am 10. des siebenten Monats und die über den 10. des siebenten Monats im Jobeljahr sicher aus ganz verschiedener Feder stammen. Dagegen ist die Behauptung betreffs 25 9b richtig. Hier c. 25 ist der 10. des siebenten Monats als Neujahrstag gefeiert. Wellh. hat darauf hingewiesen, dass wahrscheinlich im Exil zeitweise der 10. des siebenten Monats als Neujahrstag gefeiert ist, für ihn passte das Posaunenblasen, vgl. bei P^2 am 1. des siebenten Mon.; dieser 10. des siebenten Mon. ist der Ez 40 1 genannte 10., der geradezu ראש השנה genannt wird, was keine andere Deutung als „Neujahr" zulässt. Auch ist es durchaus verständlich, dass der Proph. gerade am Neujahr das neue Jerusalem schaut.

[2] Lev 25 33 ואשר יגאל מן הלוים giebt keinen Sinn. Gewöhnlich wird übers.: „wenn Jemand (ein Haus) von den Leviten kauft" (Raschi, Abene., Baumg., Keil u. A.), aber weder ist גאל = „kaufen" noch hat das suff. in אחזתו dann eine Beziehung, noch kann man den Kauf eines Levitenhauses durch einen Laien nur als Rückkauf des eigentlich dem Stamme des Laien gehörigen Eigen-

welcher sich wegen Verarmung an einen Israeliten oder Beisassen verkauft hatte, sollte, wenn weder er noch ein Verwandter ihn vorher losgekauft hatte, im Jobeljahr mit seinen Söhnen frei ausgehen, überhaupt sollte der Israelit nicht als Sklave, sondern als Beisasse und Lohnarbeiter gehalten werden 35 ff. [1].

Eine Ergänzung hierzu bringt Lev 27 16—24. Wenn Einer von seinem Erbgut ein Stück Jahve weiht, so hat er nicht dieses selbst an das Heiligthum abzutreten, sondern er hat das Aequivalent, das nach dem zur Aussaat erforderlichen Getreidequantum zu hemessen ist, in Geld an das Heiligthum zu zahlen. Je nachdem das Jahr der Weihe von dem Jobeljahr entfernter oder näher ist, ist die zu entrichtende Summe grösser oder kleiner, im Jobeljahr wird das Grundstück für den ursprünglichen Besitzer wieder frei. Will er

thums betrachten (Dillm.). Andere wie Kim., Rosenm., de W., erklären: wenn ein anderer Levite das von einem Leviten verkaufte Haus einlöst, so soll dasselbe im Jobeljahr wieder an den ursprüngl. Eigenthümer zurückfallen; aber auch hierbei bleibt das suff. in אחזתו ohne Beziehung, und der so gewonnene Gedanke ist selbstverständlich. Die Schwierigkeiten schwinden, wenn man mit Vulg: ואשר לא יגאל liest: wenn einer von den Leviten nicht einlöst, so fällt im Jobeljahr ein verkauftes Haus in seiner Besitzstadt an ihn zurück, Wolde a. a. O. p. 41, Ewald Alterth., 498, Dillmann u. A.

[1] Deutlich liegt hier eine Differenz mit Ex 21 1 ff. vor, insofern 1) Lev 25 35 ff. ausdrücklich fordert, dass der Israelit nicht als עבד angesehen werden soll, wesswegen auch hier wie im Deut. das כי תקנה עבד durch כי ימכר לך ersetzt wird, und 2) Ex 21 6 ausdrücklich von einem Knechtsein לעולם die Rede ist, was hier negirt wird: im Jobeljahr sollen alle Israeliten frei werden. Wenn Exod. und Deut. von Freiwerden im siebenten Jahr, Lev 25 aber von einem solchen im 50. Jahr reden, so lassen sich diese Gesetze nicht durch die Annahme vereinigen, dass in den 44 ersten Jahren einer Jobelperiode die Bestimmungen des Exodus, in den sechs letzten die des Lev. zur Geltung gekommen wären (J. D. Mich., mos. Recht, § 127; Hengstb., Beiträge, III 440; Oehl., Alttest. Theol.[2], S. 374 f. u. A.), oder so, dass man mit Saalschütz, mos. Recht, S. 703 ff., vgl. Arch. II 240 behauptet, עִבְרִי sei ein nicht eigentlicher Hebräer, letzteres ist völlig ohne jeden Halt und ersteres verstösst gegen Lev 25 40 b. Dillmann sucht die Ausgleichung so herbeizuführen: Da der Verf. von Lev 25 nur den Selbstverkauf als Folge vollständiger Verarmung (v. 39) als Anlass der Knechtschaft setze, in diesem Falle aber die Freilassung im siebenten Jahr dem Betreffenden nichts nütze, da er doch wieder sofort in die Schuldsklaverei zurückfallen würde, so setzte dieser Verf. fest, dass eine solche freiwillige Sklaverei nicht länger als bis zum Jobeljahr dauern dürfe. Aber wenn sich auch auf diese Weise eine Vereinigung mit Ex 21 1 ff. als möglich erweisen lässt, so doch nicht mit Deut. 15, das den von Dillm. vorgesehenen Fall klar ins Auge fasst, und durch die Forderung einer gewissen Ausstattung des zu entlassenden Sklaven dem schnellen Rückfall in die Schuldsklaverei vorzubeugen sucht, vgl. Kleinert, Das Deut. und der Deuteronomiker, S. 55 ff.; Kuenen, Godsdienst I 96; Wellhausen, Proleg.[2] S. 123 f.

vor dem Jobeljahr freies Verfügungsrecht darüber haben, muss er jene Summe sammt einem Fünftel entrichten. Hat er dagegen ohne zu lösen den Acker an einen andern verkauft, so verliert er sein Lösungsrecht und der Acker fällt im Jobeljahr nicht an den ursprünglichen Besitzer, sondern an Jahve, offenbar weil er sich an etwas, dessen er sich Jahve zu Ehren entäussert, vergriffen hat. — Eine andere Ergänzung bringt Num 36 4, wo darauf hingewiesen wird, dass dies Jobeljahrgesetz keine Anwendung auf die Ländereien findet, welche durch Heirath einer Erbtochter in eine andere Hand gekommen sind, sie bleiben bei der Familie, in welche die Erbtochter geheirathet hat[1].

Dies Jobeljahr ist, wie WELLHAUSEN mit Recht hervorgehoben hat, eine deutliche Parallele zum Pfingstfest. „Wie der 50. Tag nach den sieben Sabbathtagen als Schlussfeier der 49tägigen Periode gefeiert wird, so das 50. Jahr nach den sieben Sabbathjahren als Schlussstein der 49jährigen; die sieben in die Ernte fallenden Sabbathe, die besonders gezählt zu werden pflegen (Luc 6 1), haben eben dadurch, dass sie die Erntearbeit unterbrachen, eine besondere Aehnlichkeit mit den Jahrsabbathen, die den Ackerbau überhaupt unterbrachen. Jobel ist also eine künstliche Einrichtung, aufgebaut auf den Brachjahren als Erntesabbathen, nach der Analogie des Pfingstfestes.“ — Die Bedeutung des Jahres ist klar: es bezweckt wesentlich die restitutio in integrum. Das Gesetz knüpft an vorhandene Einrichtungen Ex 21 2 ff. Dt 15 12 ff. an, gestaltet sie aber um und fügt eine tiefgreifende Forderung hinzu. Hatten jene älteren Gesetze bestimmt, dass der Israelit, welcher in Schuldsklaverei gekommen war, im siebenten Jahr frei ausgehen sollte, so bestimmt das Gesetz dafür das fünfzigste, einerseits wohl durch die Erfahrung veranlasst, dass jene Bestimmung durchzuführen sich oft als eine Unmöglichkeit herausgestellt hatte, vgl. Jer 34, andrerseits wirkte wohl die Anschauung mit, dass der Israelit nur mit der Wiedererlangung seines Erbgrundstücks sich in seiner Freiheit behaupten konnte. Mit dieser Verschiebung der Freilassung auf das 50. Jahr wurde die Gabe der Freiheit natürlich für viele illusorisch, was der Gesetzgeber dadurch wettzumachen sucht, dass er vorschreibt: „wenn dein Bruder neben dir verarmt und sich dir verkauft, so sollst du ihn

[1] Wenn JOSEPHUS ant. 3 12 3 behauptet, dass im Jobeljahr auch alle Schulden erlassen seien, so ist das unrichtig, der biblische Text weiss nichts davon; auch die Rabbinen widersprechen dieser Anschauung, vgl. MAIMONIDES a. a. O. X 12.

nicht Sklavendienste thun lassen, gleich einem Lohnarbeiter soll er bei dir sein; denn meine Knechte sind sie, die ich aus Aegypten weggeführt habe, sie dürfen nicht verkauft werden, wie man Sklaven verkauft". Der Werth der Einzelpersönlichkeit ist eben inzwischen in ungeahnter Weise zur Geltung gekommen, wie wir das schon seit der Zeit des Jeremja nachweisen können. Die neue Forderung, welche das Gesetz für das Jobeljahr aufstellt, sucht die Hauptursache vieler socialer Uebel zu beseitigen, nämlich die trotz aller Kämpfe der Propheten stets weiter um sich greifende Latifundienwirthschaft. Dem gegenüber betont diese Gesetzgebung, dass eigentlicher Eigenthümer des Landes Jahve, Israels Gott, ist; die einzelnen Stämme und Familien haben den Grund und Boden von ihm nur als Erblehngut erhalten, darum aber ist er auch ein unveräusserbarer und unverlierbarer. Das Gebiet des einzelnen Stammes sollte weder verringert noch vergrössert werden, daher die Forderung, dass derjenige, welcher eine Erbtochter heirathete, diese nicht, wie es sonst geschah, in seinen Stamm herüberführte, sondern vielmehr aus seinem Stamm ausschied und in den der Erbtochter eingegliedert wurde Num 36. Auch die Familie konnte auf die Dauer ihres Erbgutes nicht verlustig gehen, wenigstens im Jobeljahr musste es zurückfallen, der Einzelne war nur Nutzniesser, Besitzer aber die Familie, wir haben demnach hier die Vorläufer unserer Fideicommisse. — Die Behauptung Keil's bedarf keiner Widerlegung, nach ihm ist die Hauptidee des Festes die ἀποκατάστασις τῆς βασιλείας τοῦ ϑεοῦ, d. i. die Wiederherstellung alles dessen, was durch die Sünde des Menschen im Laufe der Zeiten verdorben, in Aufhebung aller Knechtschaft der Sünde, die Aufrichtung der wahren Freiheit der Kinder Gottes und die Befreiung der Creatur von dem Dienste der Eitelkeit, unter der sie um der Sünde des Menschen willen seufzt.

Wie beim Sabbathjahr so ist es auch naturgemäss hier: es fehlt in der vorexilischen Zeit an allen Zeugnissen, dass ein derartiges Gesetz durchgeführt oder auch nur bekannt gewesen ist. Man hat sich zwar auf Jes 37 30 berufen, wo der Prophet ein Säen und Ernten erst für das dritte Jahr in Aussicht stellt, es sei also damals wahrscheinlich Sabbath- und Jobeljahr zusammengefallen, doch hat diese Verkündigung der Saat erst für das dritte Jahr andre Gründe, vgl. Sabbathjahr S. 164 Anm. 2. Auch Erzählungen wie I Reg 21 über die Aneignung des Weinbergs Nabots durch Ahab, oder Klagen der Propheten wie Jes 5 8 f. Mich 2 2 können als Beweis nicht verwandt werden, im Gegentheil: sie zeigen, dass von einer Durchführung dieses

Gesetzes in der vorexilischen Zeit keine Rede war. Auch Jer 34 8 ff., wo דרור von der Freilassung der israelitischen Sklaven im siebenten Jahr gebraucht wird, verräth keine Kenntniss von Lev 25 8 ff. — Eine Anspielung auf das Jobeljahr glaubte man aber bei Ezechiel zu finden. In 7 12 13 heisst es: „der Käufer freue sich nicht und der Verkäufer traure nicht. Denn der Verkäufer wird zu dem, was er verkauft hat, nicbt zurückkehren und der Käufer wird das, was er für sein Geld gekauft hat, nicbt behalten.“ Von Hieronymus bis in unsere Zeit, vgl. Ewald, Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, I 413 f., Alterth. 502, Dillmann zu Lev 25, hat man hier eine Beziehung auf Lev 25 zu finden geglaubt, aber mit Unrecht, es handelt sich hier um die Hoffnungen der in die erste Gola Fortgeführten, welche ihre Besitztbümer verkaufen mussten und dabei wohl von den Zurückgebliebenen übervortheilt wurden: wie sie auf baldige Rückkehr hofften, so auch auf die Wiedergewinnung ihres Eigenthums, das eine wie das andere war ihnen nicbt zu bezweifelnde Folge des Erweises der göttlichen Gerechtigkeit. Fraglicher könnte Ez 46 16 ff. sein, wo bestimmt wird, dass die Gabe, welche der König einem seiner Knechte giebt, ihm bleiben soll bis zum שנת הדרור, was meist vom Jobeljahr, in dem nach Lev 25 10 דרור stattfindet, verstanden wird. Da nun Ezechiel der jüngere Zeitgenosse des Jeremja ist, dieser aber דרור von der Freilassung des hebräischen Sklaven im siebenten Jahr versteht, so wird die Wahrscheinlichkeit nicbt zu bestreiten sein, dass dem Jeremja entsprechend auch Ezechiel שנת הדרור vom siebenten Jahr verstebt. Nicht anders verhält es sich mit Jes 61 1 f. (doch vgl. D. Hoffmann, Magazin für die Wissenscb. des Judentbums, III 13 ff.). — Auch nach dem Exil ist es nicht geübt worden. Im Seder Olam 30 ist freilich davon die Rede, dass das Volk zur Zeit des Esra sich zur Einhaltung des Jobeljabrs verpflichtet habe, aber sowohl das Schweigen des Bucbes Ezra-Nehemia wie aucb die Talmudisten nnd Rabbinen sprechen dagegen, ja es findet sich die bestimmte Tradition, dass das Jobeljahr nicht gefeiert sei (Arakin 32b, Abarbanel zu Lev 26 34 f., vgl. Waehner, ant. Ebr. II 65), was um so befremdlicher erscbeinen muss, je mebr der Buchstabe des Gesetzes seit der Zeit des Esra das gesammte Leben der Juden bestimmte, die Schwierigkeiten waren eben derart, dass selbst der beste Wille nicht im Stande war, ein solches Gesetz, welches nicht aus historischen Verhältnissen herausgewachsen, sondern aus bestimmten Prämissen künstlich gebildet war, zu realisiren. Die Riebtigkeit dieser Tradition folgt auch daraus, dass zu keiner Zeit der jüdischen

Geschichte uns die socialen Gegensätze in solcher Schärfe entgegentraten wie in der späteren nachexilischen.

III. Die Jahresfeste sind bei P wesentlich umgestaltet, es treten uns hier die letzten Consequenzen entgegen, welche sich aus der vom Deut. angestrebten Centralisation ergeben mussten: es sind nicht mehr Dankfeiern der Einzelnen, sondern Gemeindefeiern, die zum grössten Theil ihren fröhlichen Charakter verloren haben, weil sie durch ihre Festlegung von ihrer Naturgrundlage gelöst sind; dementsprechend ist auch der Entwicklungsprocess, sie zu historischen Festen umzugestalten, weiter fortgeschritten.

1. Das Passah, welches nach Deut. als erster Tag der Maṣṣot am Centralheiligthum zu feiern war, wird hier unter Rückgang auf die ältere Festsitte zu einem häuslichen Fest. Nach P[1] soll jeder Israelit[2] für sich und sein Haus, oder bei schwacher Familie mit dem Nachbar zusammen, am 10.[3] des ersten Monats ein fehlerfreies, männliches, einjähriges Schaf oder Ziegenlamm nehmen, am 14. zwischen den beiden Abenden[4] Lev 23 5, vgl. Num 28 16, schlachten und

---

[1] P in Ex 12 1—13 43 ff. sieht das Pesaḥ als von Mose eingeführt an im Gegensatz zu J Ex 4 23 12 21 f.; in P ist vom Ysop keine Rede, während er andererseits über die Art des Passahlammes bestimmte Vorschriften giebt und auch Aussonderung und Schlachtung trennt.

[2] Nach der geltenden Praxis hatte jeder Israelit vom 14. Jahre, nach lib. Jub. vom 20. Jahre an die Pflicht der Theilnahme. Die geringste Zahl der zusammen Feiernden konnte 10, die stärkste 20 sein Jos bell. jnd. 6 9 3. Trg. Jonat. zu Ex 12 4. Die Franen waren zwar nicht verpflichtet, konnten aber theilnehmen M. Pesaḥ 7 13 8 1; bei den Karäern waren jedoch nur die Männer zugelassen.

[3] Der 10. wahrscheinlich als Schlusstag der 1. Dekade des Monats Gen 24 55, schwerlich in Analogie des grossen Versöhnungstages, der wahrscheinlich später entstanden ist. Dillm. verweist auf Lepsius, Chronologie I 132f. und Ideler, Handbuch I 279f. nnd erinnert daran, dass noch im Islam der 10. des Muḥarram eine Heiligkeit hat und dass am 10. des Du-l-higgeh die Opfer der Pilger geschlachtet werden.

[4] בין הערבים nur bei P Ex 16 12 29 39 41 30 8 Lev 23 5 Num 9 3 5 11 28 4. Der Dual ist nach Analogie von צָהֳרַיִם zu erklären: wie durch den höchsten Stand der Sonne Vor- und Nachmittag geschieden werden, so auch durch ihren Untergang die beiden Zeiten vorher und nachher, und בין bezeichnet die ganze zwischen den beiden äussersten Grenzpunkten derselben liegende Zeit, nicht aber den Zeitpunkt, wo die Zeiten vor und nach Sonnenuntergang zusammenstossen, also gleichsam den Grenzpunkt zwischen den beiden aufeinanderfolgenden Tagen. (Hitzig, Ostern und Pfingsten S. 16f.). Die Samaritaner, Karäer und Sadducäer denken mit Recht an die Zeit vom Sonnenuntergang bis zur eintretenden Dunkelheit, während die Pharisäer und die Rabbaniten den

von dem Blut an die Oberschwellen und Pfosten seines (und bezw. des Nachbars) Hauses thun. Das geschlachtete Passahlamm sollte unzerlegt, ohne Zerbrechen der Knochen [1], nicht roh und nicht gekocht, sondern am Feuer gebraten [2], in dem Hause, ohne dass etwas herausgetragen werden durfte, mit Ungesäuertem [3] und bittern Kräutern [4] gegessen, das Uebrigbleibende aber verbrannt werden. Jeder Israelit ist zur Theilnahme verpflichtet; lässt der Nichtisraelit sich beschneiden, so hat er gleiches Recht mit den Israeliten. Alle Theilnehmer aber sollen

---

Ausdruck auf die Zeit von 3 Uhr bis Sonnenuntergang beziehen, was auch zur Zeit des Jos (bell. jud. 6$_{9\,3}$) Tempelpraxis war und Ansicht des Talmud ist. — Uebrigens liegt diesem Ausdruck wie überhaupt der Zeitbestimmung des Passahtages nicht die priesterliche Rechnung des Tages von Abend zu Abend, sondern die von Morgen zu Morgen zu Grunde, weil man ja sonst eine Bestimmung darüber haben müsste, ob der Anfangs- oder Schlussabend des 14. gemeint sei (Dillmann).

[1] Wohl kaum, um dadurch Profanirung einzelner Theile des Thieres zu verhüten (Hupf., I 26), sondern weil „dies Opfer als eines für alle, die am Mahl Theilnehmenden, als für eine einzige Gemeinschaft gültig sei". (Dillmann zu Ex 12$_{9}$).

[2] Das Verbot von נא Rohem hängt wahrscheinlich mit dem Blutverbot zusammen (Lev 7$_{26}$). Die Forderung des Passahlammes als צלי באש „vom Feuer Gebratenes" hat ihren Grund wahrscheinlich darin, dass das Kochen die einst allgemein übliche Zubereitung des Opfers, die noch das Deut. auch beim Pesaḥ kennt Dt 16$_{7}$, mehr aus der Mode gekommen und die vornehmere Sitte des Bratens allgemeiner geworden war (Wellh., Proleg. S. 71). Nach M. Pesaḥ. 7$_{1\,2}$ wurde das Passah an Bratspiessen von Granatbaumholz gebraten.

[3] Das Gesäuerte war nach alter Praxis ausgeschlossen, ursprünglich gewiss um desswillen, weil Maṣṣot an dem Erntefeste gefordert war; in späterer Zeit hat der Ausschluss des Gesäuerten gewiss sinnbildl. Bedeutung gehabt. Mit welchem Eifer über der levit. Reinheit der Theilnehmer gewacht wurde, zeigt Joh 18$_{28}$, wonach schon das Betreten eines heidnischen und also vom Gesäuerten nicht gereinigten Hauses für verunreinigend galt, vgl. Jos bell. jud. 6$_{9\,3}$.

[4] מררים bittere Kräuter; nach Pes 2$_{6}$ wohl verschiedener Art. LXX und Graec. Venet. übers. πικρίδες, Vulg. lactucae agrestes. Nach Aristot. h. a. 96, vgl. Plin. 8$_{41}$ ist πικρίς = lachica silvestris = wilde Lattich, vgl. Apulej. de herb. 31; nach Dioscorid. 2$_{160}$ ist πικρίς die wilde σέρις, auch Κιχώριον genannt, vgl. Theophr. h. plant 7$_{11}$, also die wilde Endivie; beide Lattich und Endivie sind in Aegypten und Syrien einheimisch. Diese bittern Kräuter hängen vielleicht mit dem Sühncharakter des Festes zusammen, vielleicht sind sie auch nur als Würze anzusehen (Hofm., Weis. und Erf. I 125; Baumg., I 468; Kurtz, Gesch. II 125, Opfer 320); später sind sie wohl als eine Anspielung auf die bittern Leiden des Volkes in Aegypten, vgl. מצות = לחם עני, betrachtet. — Nach Pes. 2$_{8}$ 10$_{3}$ wurden diese bittern Kräuter wie auch Maṣṣot in einem aus verschiedenen Obstarten und Gewürzen bereiteten Brei, Ḥaroset genannt, eingetaucht.

das Mal in reisefertigem Zustand einnehmen Ex 12 1 ff. 43 ff.[1]. Die Novelle Num 9 1 ff.[2] bringt die Bestimmung nach, dass alle durch Unreinheit oder eine Reise an der rechtzeitigen Feier Verhinderten das Fest dem Gesetze entsprechend am 14. des zweiten Monats nachholen sollen, denn das Unterlassen der Feier des Passah zieht die Ausrottung aus der Gemeinde nach sich. Hier ist das eigentliche Passahmahl, das Ex 12 21 ff. gar nicht erwähnt ist, die Hauptsache geworden: es ist das eigentliche Bundesmahl, durch das jeder Theilnehmer an die schonende und schützende Gnade Gottes beim Auszug, die für die Gemeindestiftung grundlegende That Gottes, erinnert wurde und deren er sich auf diese Weise auch immer wieder theilhaftig machte. Der Ritus des Bestreichens der Thürpfosten und Oberschwellen des Hauses, der Ex 12 21 ff. im Mittelpunkt steht, wird auch hier gefordert, aber dem Wortlaut nach doch zunächst nur von den Zeitgenossen des Mose beim Auszug, wenn P auch die fortdauernde Uebung dieses Ritus wollte, so wird das doch nicht ausdrücklich, wie die Passahmahlzeit und das Verbot des Ungesäuerten, herausgehoben.

Wir sagten: dieser Ritus wird zunächst nur den Zeitgenossen des Mose geboten, damit werden wir schon auf den Fortschritt in der Historisirung dieses Festes hingewiesen. Auch in Ex 12 21 ff. Dt 16 1 ff. fehlt es nicht an der Verknüpfung dieses Festes mit der Auszugsgeschichte; neu aber ist hier die Auffassung, dass das Fest schon vor dem Auszug eingesetzt wird, damit Jahve Israels Erstgeburt verschone, während man es bis dahin gefeiert hatte, weil Jahve Israel verschont hat. Das Fest erinnert so nicht nur an eine Heilsthatsache, sondern es wird selbst zur Heilsthatsache. „Der Schatten, den sonst ein anderweitiges historisches Ereigniss wirft, wird hier verkörpert und wirft sich selber" (WELLHAUSEN). Damit ist von selbst gegeben, dass hier in P die ältere Auffassung des Passah als Erstgeburtsopfer verschwunden ist, wenngleich in der historischen

---

[1] Dass das nur für das Passah in Aegypten gilt (Targ. Jon., Rabb. Keil u. A.), wird im Text durch nichts angedeutet, es ist vielmehr wahrscheinlich, dass wie die durch denselben Verf. beschriebene Sitte des Massotfestes, vgl. Ex 12 14 17 24, so auch diese dauernde Geltung haben sollte. Ihr Sinn ist klar: es soll damit auf die eilige Flucht, in der sie Aegypten verliessen, vgl. Ex 12 11 ff., hingedeutet werden.

[2] Wahrscheinlich ist Num 9 1 ff. ein auf Grund einer Erzählung von P zum Gesetz erweiterter Nachtrag, vgl. DILLMANN zu Num 9 1 ff.; KUENEN, § 6 Anm. 32.

Beziehung noch ein Anklang an die alte Beziehung von Pesaḥ und Erstgeburtsopfer sich findet, vgl. S. 147.

Eigenthümlich ist, dass die nachexilische Zeit, für die sonst P durchaus die Norm ist, sich in dem Punkte der Passahfeier nicht nach P, sondern vielmehr nach Deut. gerichtet hat. Der Chronist giebt uns ausführliche Nachricht über eine Passahfeier, die er freilich in die Tage des Josia verlegt, offenbar aber spiegelt dieselbe die Verhältnisse seiner Zeit wieder II Chr 35, denn auch Esr 6 19 ff., das Buch der Jubiläen und der Mischnatractat Pesaḥim bezeugen die Feier in Jerusalem. Das Blut wurde wie bei jedem andern Opfer vom Priester an den Altar gesprengt oder gegossen II Chr 35 11 lib. Jub. 49 M. Pesaḥ 5 6, die Fettstücke kamen auf den Altar, das Fleisch wurde zur Mahlzeit verwandt wie beim Šelamimopfer. Da das Fleisch des Passahlammes oft für grössere Familien nicht reichte, so wurden noch Rinder als freiwillige Dankopfer, später חֲגִיגָה genannt, geschlachtet II Chr 35 8—9 12 M. Pesaḥ 6 3 4. Die Schlachtung geschah im Vorhof des Tempels II Chr 35 5 M. Pesaḥ 5 5 8 und zwar wurden im Laufe der Zeit auch hier die Laien durch die Leviten verdrängt II Chr 35 6 14 f. Esr 6 20. Da der Tempel nicht Raum genug zum Essen des Mahles bot, vgl. Dt 16 7 und 8 lib. Jub. 49, so war auch das Abhalten der Mahlzeit innerhalb der Stadt erlaubt [1].

[1] Eine genauere Beschreibung des Rituals, wie es sich im Laufe der Zeit gebildet hat, findet sich in Bartolocci Bibliotheca magna rabbinica, Rom. 1657 ff. II 736 ff. Lund, Die alten jüdischen Heiligthümer, herausgegeb. von Muhl, Hamb. 1704 S. 991 ff. Zum Verständniss des Passahmahles der späteren Zeit sei folgendes bemerkt: Sobald das Mahl gerüstet war, ward jedem ein Becher Wein (gewöhnlich rother) eingeschenkt, und der Hausvater, dessen Becher aus dem Weinfass selbst, nicht aus der Kanne gefüllt war, segnete den Kelch mit den Worten: „Gesegnet seist du, Herr unser Gott, du König der Welt, der du die Frucht des Weinstocks geschaffen hast“ und dankte Gott, der ihnen das Fest gegeben. Nun trank der Hausvater und danach die übrigen Theilnehmer ihren Becher; hatte nicht jeder einen eigenen, so machte der des Hausvaters die Runde. Hierauf begann nach dem Waschen der Hände und dem Gebet des Hausvaters die Mahlzeit, indem jeder von den in Essig getauchten Kräutern ass, während das Lesen der Passahhaggade begann. Auf die Frage des Sohnes, was das alles bedeute, erklärte der Leser der Haggade Zweck und Bedeutung des Mahles und nach Absingung von Ps 113 114 ward der zweite Becher getrunken. Nun erst folgte nach Segnung der in Stücke gebrochenen Massot und des Osterlammes die eigentliche Mahlzeit, nach deren Beendigung der Hausvater die Hände wusch, Gott für die genossene Speise dankte, den dritten Becher, כוס הברכה, segnete und mit der ganzen Tischgesellschaft austrank. Hierauf ward wieder das Hallel angestimmt und Ps 115—118 gesungen und wenn sie an Ps

Das Maṣṣotfest, welches bei Ez 45_{21} ff. Dt 16_{1} ff. mit dem Passah so eng verbunden ist, dass Passah geradezu als erster Tag der Maṣṣot erscheint, steht bei P in dieser engen Verbindung mit Passah nicht, vielmehr beginnt dasselbe erst am Tag nach dem Passah, vgl. Lev 23_{6} Num 28_{17} Ex 12_{18}, so dass in P Passah Maṣṣot acht Tage, bei Ez. und Deut. sieben Tage dauern: Ezechiel ist übrigens der erste, der das Fest bestimmt fixirt, während P^1 Lev 23_{9} ff. sich noch der älteren Praxis anschliesst. Nach Ez 45_{21} ff. soll das Fest vom 14. des 1. Monats ab sieben Tage lang durch Essen des Ungesäuerten gefeiert werden, am 14. soll der Fürst für sich und das Volk einen Farren als Sündopfer darbringen, während der sieben Tage aber soll er als Brandopfer sieben Farren und sieben Widder ohne Fehl und als Sündopfer einen Ziegenbock täglich, als Speisopfer ein Epha für jeden Farren und ein Epha für jeden Widder darbringen, dazu ein Hin Oel für jedes Epha. Schon hier zeigt sich die totale Veränderung des Festcharakters: die fröhlichen Opfermahlzeiten, die aus den Erstlingen bereitet wurden, sind verschwunden — die Maṣṣot enthalten noch eine letzte Erinnerung daran, doch sind sie jetzt etwas andres als einst — und die eigentlichen Gemeindeopfer stehen im Mittelpunkt der gottesdienstlichen Feier. Auf derselben Linie bewegt sich P^2 weiter: sieben Tage sollen sie Ungesäuertes essen und Jahve ein Feueropfer darbringen; am ersten und siebenten Tag ist Festversammlnng und Ruhe[1], ein Einfluss der Sabbathsidee, die sich auch hier zur Geltung bringt. — Die ursprüngliche Bedeutung des Festes tritt uns nur noch an der am Tage nach dem Sabbath[2] darzubringenden Erstlingsgarbe

---

118_{26} kamen, segnete der Hausvater den vierten Becher, den sie der Reihe nach anstranken. Diese vier Becher mussten von allen getrunken werden, der fünfte stand im Belieben des Einzelnen, über ihm wurde Ps 136 gesprochen.

[1] Mit dem Fortschaffen des Sauerteigs wurde schon in der Nacht vom 13. auf den 14. Nisan, selbst wenn dieser ein Sabbath war, begonnen, vgl. M. Pes. 3_{6} nnd diese Arbeit bis zum Mittag des 14. vollendet M. Pes. 1_{3}f.

[2] מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת ist ein viel umstrittener Ausdruck. Die Hauptschwierigkeit der Erklärung ist wesentlich dadurch veranlasst, dass man Lev 23_{9}ff. nicht aus sich herans, sondern in Verbindung mit der Festgesetzgebung von P^2 zn erklären suchte. Der Verf. von 23_{9}ff., P_1^1, hatte die Feier von Massot noch nicht fixirt: Massot ist Anfang der Gerstenernte und beginnt, wenn die Gerste reif ist, demnach wird ממחרת השבת der erste Tag in der Erntewoche vgl. v. $_{10}$ sein, der trefflich in den Zusammenhang passt: sofort nachdem man mit dem Schnitt begonnen, brachte man Gott die erste Gerstengarbe dar, vgl. George a. a. O. S. 128f.; Saalschütz, mos. Recht, S. 418f., während Herzfeld, Geschichte III 176; Merx, PrK. 1865 Nr. 17 und Wellhausen a. a. O., vgl.

ihrer Ernte[1] entgegen Lev 23 9 ff.[2]. Num 28 17 ff. bestimmt die Opfer für jeden der sieben Maṣṣottage: als Brandopfer zwei Farren,

Dillmann, Exod und Lev S. 588, an den Sabbath nach dem Beginn der Ernte denken, was aber viel weniger wahrscheinlich ist, weil dadurch die Garbenweihe unter Umständen bis an den Schluss der Massottage verschoben werden konnte, vgl. die Anschauungen der Sadducäer (T. Menaḥ f. 65a, Ta'anit 1 2), der Karaiten (Lightfoot, horae hebr. et talmud. in IV Evang. ed. Carpzov 1675, S. 772; Trigland, diatribe de secta Karaeorum, Delfs 1763 cap. 4; Fürst, Gesch. des Karäerthums 1865, S. 49 150) welche ebenfalls an den in die Maṣṣottage fallenden Sabbath dachten. Die alten Uebers. und Erklärer, vgl. LXX, Targ. Jon. zu Lev 23 11, Jos. ant. 3 10 5, Philo de septenario § 20 II 294, M. Ḥagiga 2 4 Menaḥot 10 1—3 verstehen unter dem Sabbath den 15. Nisan, der als Ruhetag Sabbath genannt sei, mit Berufung auf שבתון Lev 23 24 39, während andere den 21. Nisan darunter verstanden zu haben scheinen, vgl. Pesch, lib. Juh. c. 15 und die Sitte der abessynischen Christen, welche Pfingsten 57 Tage nach dem Passah feierten, vgl. Abbadie in L'Univers israélite 1851, S. 482; Hupfeld, De primitiva et vera festorum apud Hebraeos ratione ex legum Mosaicarum varietate eruenda, II 4 16; Kliefoth, Liturg. Abhandlungen, IV 147 f. Aber diese Auffassung scheitert sowohl daran, dass השבת eine nähere Bestimmung haben müsste, da ja, die Möglichkeit der Benennung des 15. u. 21. Nisan durch שבת vorausgesetzt, zwei bezw. drei Sabbathe da waren, wie denn auch die eben berührte Differenz in der Bestimmung von השבת die Nothwendigkeit eines solchen Zusatzes darthut, — als auch an 23 15 16, welche diese Erklärung unmöglich machen. Es ist klar, dass ממחרת השבת 23 16 keine andere Erklärung leidet als derselbe Ausdruck in 23 11, durch השביעת wird aber für השבת die von „Feiertag", „Ruhetag" ausgeschlossen und die von Sabbath gefordert. Und wenn 23 15 gesagt wird, dass man sieben vollständige Wochen vom Tage der Garbenweihe ab bis Pfingsten zählen soll, so spricht auch das für die gewöhnliche Auffassung von השבת, denn das v. 15 sich findende השבת konnte selbstverständlich nicht von jedem, sondern nur von dem mit dem Sabbath endigenden Tagsiebent gebraucht werden. Wellhausen a. a. O. S. 432 437 macht auch darauf aufmerksam, wie unter der Voraussetzung, dass השבת eben der Sabbath sei, auch der Parallelismus des Jobeljahres zur Pentakoste klar hervortrete: wie der 50. Tag nach den sieben einfachen Sabbathen als Schlussfest der 49. Tag gefeiert wird, so das 50. Jahr nach den sieben Jahrsabbathen. Wie die sieben Wochensabbathe die Ernte unterbrechen, so unterbrechen die sieben Jahrsabbathe den Ackerbau. Hitz. (Ostern und Pfingsten 1837, S. 7 ff.; Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog 1838 S. 7 ff.) verstand von der Voraussetzung aus, dass das hebräische Jahr immer mit einem Sonntag begonnen habe, ממחרת השבת vom 22. Nisan, während Knobel, weil so der Garbentag ausserhalb der Massothwoche fallen würde, an den 15. Nisan dachte. Aber diese Voraussetzung ist unerweislich und unwahrscheinlich, vgl. Wieseler, chronologische Synopse der vier Evangelien 1843, S. 348 ff.; D. Hoffmann, Abhandlungen über die Pentateuchgesetze 1878, I 20 ff., sie steht im Widerspruch mit Lev 23 8, wo für den 21. Nisan nicht Sabbaths-, sondern nur Feiertagsruhe befohlen wird, nirgends kommt auch nur eine Spur davon vor, dass der Passahtag immer Sabbath war. Gut macht auch Dillmann, BL. IV 511 darauf aufmerksam, wie bei dieser Auffassung Hitzig's die ganze

einen Widder, sieben einjährige fehllose Lämmer; als Sündopfer einen Ziegenbock; als Speisopfer für jeden Farren drei Zehntel Epha Schwungmehl, das mit Oel angemacht war; für den Widder zwei Zehntel, für jedes Lamm ein Zehntel; das alles abgesehen vom täglichen Brand- und Trankopfer.

2. Für das Wochenfest hat P[1] zunächst noch keinen festen Termin, vielmehr deckt sich seine Bestimmung des Festes im Wesentlichen mit der des Deut.: vom Tage nach dem Sabbath, wo sie die Webegarbe dargebracht, sollen sie sieben volle Wochen zählen, bis zum Tage nach dem siebenten Sabbath sollen sie 50 Tage zählen und dann Jahve zwei gesäuerte Webebrote (לֶחֶם הַתְּנוּפָה)[2] aus neuem Getreide, bestehend aus zwei Zehntel Schwungmehl als Erstlingsopfer für Jahve und zwei einjährige Lämmer als Šelamimopfer darbringen[4]. Brote wie Fleisch fallen dem Priester zu[5]. Lev 23 15—21.

schöne Giederung des Frühjahrsfestkreises nach Analogie des Sabbath verloren gienge, so hätte Ostern mit Pfingsten zusammen einen Kreis von $1 + 7 \times 8 + 1$ statt $1 + 7 \times 7 + 1$ Tage umfasst.

[1] Es war eine Gerstengarbe (Jos. ant. 3 10 5, Philo de septen., II 294), was, weil selbstverständlich, nicht besonders bemerkt ist. Mit der Gerste beginnt die Ernte, der Weizen reift viel später II Sam 21 9 Rt 2 23 1 22. Ueber das Verfahren mit der Garbe findet sich in P keine Angabe. Nach Jos a. a. O. u. M. Menaḥ 10 4 brachte man nur ein Theil der zerstossenen oder zerschrotenen Körner auf den Altar, das andere blieb den Priestern.

[2] Lev 23 9 ff. ist nicht aus der Feder des priesterlichen Schriftstellers (P[2]), sondern von ihm schon vorgefunden, die Festgesetzgebung in 23 9 ff. (P[1]) unterscheidet sich in verschiedenen Punkten von der in P[2], vgl. Kuenen, 1 § 6 Anm. 27 28; Wellhausen, JdTh. XXII 431 ff.; George, jüd. Feste, 122 ff.

[3] Das Lev 23 17 sich findende מִמּוֹשְׁבֹתֵיכֶם will nicht besagen: jeder Begüterte soll sie geben (Calv., Osiand., Graf, S. 38, vgl. George, S. 130 273), sondern aus ihrem Land d. h. aus einheimischem Mehl und von den Bürgern, nicht von den Priestern (Dillm.). Gewiss soll damit auch nicht angedeutet werden, dass es Brote der täglichen Nahrung des Hauses, nicht besonders zu heiligem Zweck bereitete sein sollen (Keil); das kommt vielleicht in der Forderung, dass sie gesäuert sein müssen, zum Ausdruck. Die Darbringung dieser zwei Brote vom ganzen Volke hat ihre Analogie an der Darbringung der Gerstengarbe am Maṣṣotfeste. Vorausgesetzt, dass ein ʿOmer Garbe ein ʿOmer Getreidekörner gab, war diese Erstlingsgabe von zwei ʿIssaron = zwei ʿOmer doppelt so gross wie die am Maṣṣotfest, was begreiflich genug ist, da es sich ja jetzt um den Dank für die vollendete Getreideernte handelt.

[4] Die anderen in Lev 23 18 19a genannten Opfer decken sich mit den Festopfern zu Pfingsten, welche Num 28 27 ff. aufzählt, und sind als Glosse zu streichen. Damit erledigt sich die Schwierigkeit, sie als Begleitopfer aufzufassen, wogegen schon das Sündopfer bedenklich machen sollte, vgl. M. Menaḥ 4 2 Jos. ant. 3 10 6, Keil, Bachmann, Hoffmann a. a. O. S. 67 ff. und Dillmann zu Lev 23 18 19.

[5] Sie wurden gewebt d. h. Jahve zugeeignet, der sie dem Priester abtrat.

Insofern ist freilich die Entwicklnng über das Deut. hinaus schon hier erfolgt, als die Freudenmahlzeiten, auf die Dt 16_{10}ff. als offenbar wesentliches Moment hinweist, hier nicht mehr erwähnt werden. Ezechiel nennt anffallender Weise das Pfingstfest überhaupt nicht[1], aber schwerlich weil er es geradezu beseitigen wollte, sondern wahrscheinlich weil er von einem vom Volke an diesem Feste darzubringenden Opfer noch nichts wusste, dasselbe auch nicht recht in das Schema seines zweigetheilten Kirchenjahres passte: jede Hälfte beginnt mit einem Sühnetag, dem dann eines der grossen Feste: Passah-Maṣṣot und Laubhüttenfest folgte; endlich hat auch wohl die Thatsache mitgewirkt, dass gerade dieses Fest unter den drei grossen Ḥaggîm immer die geringste Bedeutung im Volksleben gehabt hat.

Eine Fixirung des Festes auf ein bestimmtes Datum finden wir erst in P^2, der die Bestimmungen von P^1 Lev 23_9ff. in sich aufgenommen hat: Durch die von Ez und P^2 vollzogene Festlegung der Maṣṣot auf den 15.—21. Nisan empfieng nun auch Lev 23_{15}ff. eine andere Bedeutung. Num 28_{26}ff. bestimmt die Festopfer: sie sind dieselben wie an Maṣṣot. Natürlich wird auch für dieses freilich nur eintägige Fest Geschäftsruhe und heilige Festversammlung geboten. P^1 kannte offenbar diese Gemeindeopfer noch nicht.

Uebrigens ist dieses Fest auch in P^2 Erntefest geblieben, ein Versuch dem Fest eine historische Grundlage zu geben wird nicht gemacht[2] und offenbar noch sehr lange Zeit hat man dies Fest bei den Jnden wesentlich als Schlussfeier der Getreideernte angesehen, was doch wohl in dem Namen: עצרת bezw. עצרתא (Jos. ant. $3_{10\,6}$ Ḥagiga 2_4 Roš haš. 1_2 Pes. 42^b Šabb 147^b u. ö.) angedeutet werden soll, vgl. עצרת am siebenten Maṣṣot Dt 16_8 und am achten Laubhüttenfesttag Lev 23_{36}. Erst das spätere Judenthum verband mit dem Fest eine nationalgeschichtliche Erinnerung: es wurde das Gesetzgebungsfest, weil es in den dritten Monat vom Nisan ausfiel und dies der Monat war, in welchem nach Ex 19_1ff. die Gesetzgebnng begonnen haben soll. Wahrscheinlich trat diese Umdeutung erst ein, nachdem Jerusalem und der Tempel zerstört war: jetzt suchte man der nun unmöglich gewordenen Feier des Wochenfestes eine andere Grundlage zn geben. PHILO und JOSEPHUS wissen noch nichts davon, erst im Talmud, vgl. Pes. 68^b vollzieht sich diese Umbildung. So

[1] Ez 45_{21} ist es irrig von den Massoreten in den Text hineincorrigirt.

[2] Auch in II Chr 15_{10}ff. findet sich kein versteckter Hinweis darauf (VAIHINGER in RE.³ XI 482 ff.).

lange der Tempel stand, wurde das Fest regelmässig gefeiert, zur Zeit Christi wurde es von auswärtigen Juden ziemlich stark besucht, vgl. Jos. bell. jud. 2 3 1 ant. 14 13 4 17 15 2 Act 2.

3. Das dritte Fest, das grosse Herbstfest, erscheint weder bei P[1] noch bei Ezechiel unter dem in den früheren Gesetzen üblichen Namen, bei jenem ist es חג יהוה, bei diesem החג. P[1] Lev 23 39—41 [1] bestimmt, dass das Fest Jahves sieben Tage fröhlich gefeiert werde, wenn man die Früchte des Feldes einsammelt. Man solle prächtige Baumfrüchte[2], Zweige von Palmen und Gezweig vom dichtbelaubten Baum[3] und Bachweiden nehmen[4] und sieben Tage vor Jahve fröhlich sein. Hier findet sich demnach so wenig wie bei den beiden andern Ḥaggîm von P[1] ein festes Datum, wohl aber hat es auch hier Ezechiel: vom 15. des siebenten Monats ab soll es sieben Tage gefeiert und dieselben Opfer wie an Maṣṣot dargebracht werden. Bei P[2] erscheint das Fest unter dem vom Deut. gebrauchten Namen (חג הסכות), was gewiss nicht zufällig ist, weil dieser Name in ganz anderer Weise als der alte Name (חג האסיף) die historische Umdeutung gestattete, die P[2]

---

[1] Lev 23 39 ff. steht auf der gleichen Stufe wie Lev 23 9 ff. und stammt von P[1].

[2] פְּרִי עֵץ הָדָר meist übersetzt: Frucht von Pracht- oder Zierbäumen, man denkt an Orangen- und Citronenbäume (Trg. Syr. Saad.), welche man mehr zur Zier als des Nutzens wegen zog, und die in den Gärten Palästinas heimisch sind; wahrscheinlicher fasst man הדר als nähere Bestimmung zu dem Begriff פרי עץ: prächtige, schöne Baumfrüchte (LXX), weil dies Fest ja besonders Fest der Obst- und Weinlese war.

[3] Es ist fraglich, ob nicht unter עֵץ עָבֹת an einen bestimmten Baum zu denken ist, wie das durch תמרים u. ערבי נחל nahe gelegt ist; die Tradition verstand darunter die Myrthe.

[4] Dass diese Zweige u. s. w. zum Bau von Hütten zu verwenden seien, sagt Lev 23 39—41 nicht, doch ist das immerhin wahrscheinlich, da Aeste von dichtbelaubten Bäumen und Bachweiden doch wohl kaum einen anderen Zweck gehabt haben können. Neh 8 15 legt diese Auffassung auch nahe: „geht hinaus aufs Gebirge und bringt Laub vom Oelbaum und vom wilden Oelbaum und der Myrthe und den Palmen und dem dichtbelaubten Baum, um Hütten zu machen". In der späteren Zeit trug man freilich solche Zweige in den Händen und schwenkte sie, vgl. II Makk 10 6 f. Jos. antt. 3 10 4 13 13 5. Nach dem Talmud besteht der לוּלָב, jenes Büschel, das jeder Israelit am Fest zu tragen hat, aus Palm-, Myrthen- und Weidenzweig, wozu noch אֶתְרוֹג, der Paradies- oder Adamsapfel kommt, vgl. Jos. antt. 3 10 4 13 13 5. Die Hütten dagegen baute man aus allerlei Zweigen, die keiner Verunreinigung unterworfen waren, vgl. den Mischnatractat Sukka bei Surenhus II 259 ff.; mit ausführlichem Commentar besonders herausgegeben von Dachs, cod. talm. babyl. sive de tabernaculorum festo, Utrecht 1726.

vollzogen hat: das Wohnen in Hütten soll daran erinnern, dass Jahve einst die Israeliten beim Zuge durch die Wüste in Hütten wohnen liess Lev 23 43 ff. Zugleich fügt P² insofern ein Neues hinzu, als nach dem siebentägigen Fest noch ein achter Tag als עֲצֶרֶת zu feiern ist [1], das Fest reicht demnach vom 15.—22. des siebenten Monats: am ersten und achten Tag ist Geschäftsruhe und Festversammlung vorgeschrieben Lev 23 33—38 [2]. Auch an diesem Feste erwähnt P² keine fröhlichen Mahlzeiten, die noch zur Zeit des Deut. eine grosse Rolle spielten, die Gemeindeopfer stehen jetzt im Mittelpunkt, sie werden Num 29 12—38 näher bestimmt: sie bestehen aus je einem Ziegenbock als Sündopfer und aus einem Brandopfer, zu welchem am ersten Tage 13 Farren, 2 Widder und 14 jährige Lämmer nebst dem entsprechenden Speis- und Trankopfer, an jedem folgenden Tage immer je ein Farren weniger, also am 7. Tage 7 Farren, 2 Widder, 14 Lämmer gehörten [3]. Die täglichen Morgen- und Abendopfer gehen daneben her, ebenso die Trankopfer. — Nach dem Exil hat man die Feier dieses Festes wohl bald wieder aufgenommen, so dass wir keinen Grund haben, die Nachricht des Chronisten Ezr 3 4 f. zu beanstanden. Und zwar feierte man seit der Zeit des Ezra, genauer seit 444, das Fest genau der Vorschrift in P² entsprechend. Das will offenbar Neh 8 17 sagen, vgl. II Reg 23 21. Neh 8 16 giebt uns zugleich Nachricht, dass man die Hütten in der Stadt, theils auf den flachen Dächern der Häuser, theils in den Höfen derselben, für die Priester und Leviten aber in den Vorhöfen des Tempels aus Zweigen des edlen und wilden Oelbaumes, der Myrthe, Palme u. s. w. errichtete. Ein anderes Zeugniss für die Feier der nachexilischen Zeit

[1] Diese erst in P² sich findende Schlussfeier scheint ihre Entstehung dem Bestreben zu verdanken, für das Laubhüttenfest eine dem Wochenfest entsprechende Feier zu gewinnen: wie jenes, so hatte auch dieser achte Tag eine gewisse Selbständigkeit, welche darin zum Ausdruck kam, dass an diesem Tage weniger Opfer dargebracht wurden als an den Tagen des Hüttenfestes, sie entsprachen denen am 1. und 10. Tag des 7. Monats: ein Ziegenbock als Sünd-, ein Stier, ein Widder und sieben Lämmer als Brandopfer, sammt den entsprechenden Speis- und Trankopfern, vgl. Num 29 35—38.

[2] Wahrscheinlich ist die Fixirung des Festes auf den 15.—21. des siebenten Monats durch die Analogie des Maṣṣotfestes, das vom 15.—21. des 1. Monats gefeiert wurde, bestimmt; die Festsetzung der Maṣṣot auf den 15.—21. hieng aber mit der Feier des Passah zusammen, das wohl immer in einer Mondnacht in der Vollmondszeit des Frühlings gefeiert wurde.

[3] In dieser im Verhältniss zu den Opfern der andern Feste theils verdoppelten theils verfünffachten Zahl der Festopfer kommt die überragende Bedeutung dieses Festes in der alten Zeit zum Ausdruck.

nach Vorschrift von P² liegt II Chr 7 8–10 vor, welche Stelle I Reg 8 65 wieder aufnimmt und modificirt: nach der letzteren Stelle, welche aus deuteronomistischer Feder stammt, feierte man in den Tagen des Salomo ein siebentägiges Hüttenfest zu Jerusalem, am achten Tage kehrte das Volk in seine Heimath zurück; nach jener Stelle dagegen kehrte das Volk erst am neunten Tage zurück: P² mit seiner Forderung des achten Tages als עצרת hat diese Aenderung bewirkt. — Nach II Makk 10 6 7 trugen die Feiernden in der Makkabäerzeit die Lev 23 40 genannten Früchte und Zweige in der Hand, so dass sich also schon damals jene in M. Sukka 3 bezeugte Sitte angebahnt findet, dass nämlich die Festbesucher in der rechten Hand den Lulab, einen mit Weiden- und Myrthenzweigen umgebenen Palmzweig, in der linken den 'Etrog trugen[1].

[1] Die während des zweiten Tempels zur Ausbildung gekommene Festsitte findet sich in dem talmud. Traktat Sukka, vgl. Anm. 8, aufgezeichnet. Wir erfahren daraus, dass man פרי עץ הדר vom אֶתְרוֹג, dem Paradies- oder Adamsapfel, und עֵץ עָבֹת von der Myrthe verstand; die Zweige aber wurden nicht nur zur Anfertigung der Hütten verwandt, sondern in den Händen getragen und geschwenkt. Nämlich ein noch mit „scepterartig“ zusammengefalteten Blättern versehener Palmzweig (לוּלָב) wurde mit einem Myrthenzweig auf der rechten, einem Weidenzweig auf der linken Seite umgeben. Mit diesem Feststrauss, der bisweilen ebenfalls לולב genannt wurde, in der Rechten, dem Etrog in der Linken umzog man täglich einmal, am siebenten Tag siebenmal zur Erinnerung an die sieben Umzüge um Jericho unter Hosianarufen und Schütteln der Zweige den Brandopferaltar, vgl. II Makk 10 6 f. Jos antt. 3 10 4 13 13 5. Wenn Plutarch symp. 4 6 unser Fest als Dionysosfeier darstellt, so hat er wohl diesen Festgebrauch mit vor Augen gehabt, vgl. θύρσοι II Makk 10 7 Jos. antt. 13 13 5 von einem Theil oder dem ganzen Festzweig gebraucht, eigentlich die Bezeichnung für den mit Epheu und Weinlaub umwundenen und in einem Fichtenzapfen auslaufenden Stab der Dionysosfeier. Josephus antt. 3 10 4 nennt den Festzweig auch εἰρεσιώνη, eig. Bezeichnung eines mit Wolle umwundenen und mit Früchten geschmückten Olivenzweiges, der von Knaben an den Festen Pyanepsia und Thargelia singend herumgetragen wurde. — Zum Trankopfer nahm man während der sieben Tage ausser dem Wein auch Wasser aus der Quelle Siloah, welches ein Priester in einer goldenen 3 Log haltenden Kanne holte. Hatte er es durch das sogenannte Wasserthor gebracht, so nahm es ihm ein anderer Priester ab mit den Worten Jes 12 3, in die Priester und Volk einstimmten. Nachdem das Wasser sodann mit dem Trankopferwein gemischt war, goss es ein Priester, während die anderen trompeteten und die Leviten Psalmen sangen, in eine an der Südwestecke des Altars befindliche Schale, aus welcher es durch ein am Boden befindliches Loch und eine Röhre in einen unterirdischen Kanal floss, der es dem Kidron zuführte Sukka 4 9 10. Die ursprüngliche Bedeutung dieser Sitte ist nicht klar, möglich, dass es ein Ueberbleibsel der einst üblichen Sitte des Wasserspendens, vgl. I Sam 7 6 war, die

4. Obgleich P den Charakter der alten Erntefeste völlig umgestaltet und ihnen durch den auch im Cultus dieser Festtage zum Ausdruck kommenden Sühnegedanken einen düstern Ernst aufprägt, welcher zur Feier dieser Feste in der vorexilischen Zeit im schärfsten Gegensatz steht, hat P dennoch die Schaffung eines neuen Festes unternommen, in welchem dieser den ganzen Cultus der nachexilischen Zeit beherrschende Gedanke seinen adäquaten Ausdruck gefunden hat. Ezechiel ist auch in dieser Beziehung der Vorläufer von P, insofern er zuerst besondere Sühnfeste, und zwar am ersten des ersten und am ersten des siebenten[1] Monats einrichtet, um etwa eingetretene Verunreinigungen des Heiligthums zu beseitigen Ez 45 18—20[2], und aus gleichem Gesichtspunkt fordert er an allen Festtagen des Hauses Israel bestimmte Sühnopfer für Fürst und Volk[3].

sich bei diesem Fest, weil mit besonderer Feierlichkeit geübt, erhalten hat. Wahrscheinlich war diese Libation der äusserliche Anknüpfungspunkt für das Wort Christi Joh 7 37f. Ἡ ἐσχάτη ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ἑορτῆς ist wohl der siebente Festtag, an dem der Umzug siebenmal wiederholt, auch der Altar mit Weidenzweigen umsteckt war, gewöhnlich יוֹם עֲרָבָה, aber auch יוֹם הוֹשִׁיעָה־נָּא רַבָּא genannt; andere denken weniger gut an den achten Tag. — Charakteristisch für Laubhütten ist die Festfreude in der Nacht vom ersten auf den zweiten Festtag: in der Mitte des Weibervorhofs waren vierarmige goldene Kandelaber aufgestellt, vier Knaben aus priesterlichem Geschlecht füllten sie mit Oel und zündeten die aus alten Priesterkleidern verfertigten Dochte an. Unter Musik und Psalmengesang ward dann hier von den angesehensten Männern ein Fackeltanz aufgeführt Sukka 5 2—4 Joh 8 12 durch diese Sitte der nächtlichen Beleuchtung veranlasst zu denken ist nicht wahrscheinlich. — So lange übrigens die Bestimmung der Festzeit von der Wahrnehmung des Mondes mit den Augen abhing, feierten die Juden ausserhalb Palästinas den 15. und 22. Tišri doppelt, um so jedenfalls die nationale Feier mitzubegehen. — Das nachtalmudische Judenthum fügte zu den acht Festtagen noch einen neunten שמחת התורה = Gesetzesfreude hinzu zur Feier der Beendigung der Verlesung der 54 Sabbathparaschen des Gesetzes während des Festes: an dem diesem 23. Tišri vorhergehenden Sabbath ward die Vorlesung vollendet, am folgenden begann sie von neuem, vgl. VITRINGA, De synagoga vetere Franek. 1696 S. 1003.

[1] Ohne Zweifel ist Ez 45 20 nach LXX בשביעי statt בשבעה zu lesen, vgl. WELLHAUSEN, Proleg.[2] S. 114, SMEND und CORNILL z. d. St.

[2] Wenn DILLMANN zu Lev 16 S. 525 sagt: „Aus Ez 45 18 ff. folgt nicht, dass Ezechiel kein Versöhnungsgesetz kannte, oder kannte er auch kein Pfingstgesetz?", so ist das schwerlich berechtigt! Das Pfingstfest lässt Ezechiel unberücksichtigt, weil es weder in sein zweigetheiltes Kirchenjahr recht passt, noch auch vor dem Exil neben dem Herbstfest und Maṣṣot rechte Bedeutung erlangt hat, hier hätte er neben dem einen von ihm nicht erwähnten Versöhnungstag noch zwei andere, die den gleichen Zweck verfolgen, gesetzt.

[3] Vgl. STADE, Gesch. Isr.'s I 492 ff. II 57 ff.; SMEND, Alttest. Religionsgesch. S. 322.

Am Ende dieser von Ezechiel begonnenen Entwicklung steht der Versöhnungstag von P (יוֹם הַכִּפֻּרִים, יוֹם כִּפּוּר; יוֹמָא רַבָּא, vgl. Rosch hasch. 21a oder יומא, vgl. Tractat Joma; auch צוֹמָא רַבָּא jer. Joma 8 44d). Nach P[1] Lev 23 26ff. soll der 10. des siebenten Monats durch Fasten, Ruhe und Festversammlung gefeiert werden, zugleich sollen die Israeliten ein Feueropfer für sich zur Sühne bringen. Dieselbe Verordnung findet sich Lev 16 29ff. Num 29 7: unter Androhung der Ausrottung wird für diesen Tag (vom Abend des 9. bis zum Abend des 10. Lev 23 32) von den Israeliten wie von den sich unter ihnen aufhaltenden Fremdlingen strenge Sabbathruhe und von jenen[1] auch das Fasten[2] gefordert, vgl. über Lev 16 29ff. unten. Den Mittelpunkt der ganzen Festfeier bildet die durch den Hohenpriester zu vollziehende Sühne, deren Ritus Lev 16 vorschreibt. Das Gesetz nimmt seinen Ausgangspunkt von dem Lev 10 erzählten Tode der Söhne Ahrons, Nadab und Abihu, welche sich Jahve mit fremdem Feuer genaht. Desswegen darf Ahron nicht ohne Weiteres ins Allerheiligste treten, sondern muss 1) einen Stier als Sünd- und einen Widder als Brandopfer darbringen, 2) sich baden und linnene Kleider anziehen. Nachdem er von der Gemeinde zwei Böcke als Sünd- und einen Widder als Brandopfer genommen und für sich und sein Haus die Sündopfer dargebracht, soll er über jene beiden Böcke das Loos werfen, eines für Jahve, eines für 'Aza'zel v. 3—10. Sobald er sein eigenes Sündopfer dargebracht und für sich und sein Haus die Sühnegebräuche vollzogen, soll er mit Feuer vom Altar und Weihrauch in das Allerheiligste[3] gehen und räuchern, dann wird

[1] Der Wortlaut von Lev 16 29 zwingt nicht zu der Annahme, dass von den Fremdlingen auch das Fasten gefordert wurde; letzteres ist auch um desswillen unwahrscheinlich, weil ja der Fremdliug ausserhalb der Volksgemeinschaft, um deren Versöhnung es sich hier handelt, staud.

[2] Der Ausdruck, der hier für das Fasten sich findet, עִנָּה נֶפֶשׁ, kommt erst im Deuterojes. vor, vgl. Jes 58 3 5 10 Ps 35 13 und weist auf den Zweck desselben; der gewöhnliche und auch in den andern semitischen Sprachen sich findende Ausdruck ist צוֹם, vgl. den Namen des Versöhnungstages צוֹמא רבא, jer. Joma 8 44d.

[3] Mit Rücksicht auf Hebr 9 7 ist die Frage vielfach ventilirt, wie oft der Hohepriester an diesem Tage in das Allerheiligste gieng. In Lev 16 12—15 ist ein mehrmaliges Hineingehen angedeutet; nach dem Tractat Joma geschah es viermal: 1) mit dem Räucherwerke 5 1; 2) mit dem Blute des Stiers 5 3; 3) mit dem des Bocks 5 4; 4) um nach beendigter Feier und dargebrachtem Abendopfer Rauchfass und Schale 7 4 wiederzuholen. Anders freilich Philos. de legat. ad Caj. p. 1035 (opp. II 591), der nur von einem zweimaligen Hineingehen wissen will. Hbr 9 7 ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ steht nicht nothwendig im Widerspruch

er nicht sterben v. 11—13. Dann soll er vom Blut des Stiers einmal[1] an die vordere Seite der Kapporet und siebenmal vor dieselbe, d. h. auf den Platz vor der Bundeslade spritzen[2]. Hierauf schlachtet er das Sündopfer des Volkes und bringt auch dessen Blut in das Allerheiligste zur Sühne für Israel und zur Reinigung des Heiligthums. Während dieser ganzen Zeit darf Niemand in der Stiftshütte sein. Nun entsündigt er den Altar[3] mit dem Blut beider Opfer v. 14—19. Auf welche Weise die Sühne im Heiligen[4] sich vollzog, sagt Lev 16 nicht, erst Ex 30 10, eine spätere Ergänzung zu Lev 16, bringt die Bestimmung nach, dass diese Sühnung an den Hörnern des Rauchopferaltars sich zu vollziehen hatte[5]. Alsdann gieng er zu dem für ʿAzaʾzel[6] bestimmten Bock, bekannte unter Handauflegung über dem-

mit Lev 16 und Joma 5 7, „einmal" bezieht sich nicht auf den Tag, nur auf das Jahr und lässt die verschiedenen einzelnen Handlungen dieses Tages ausser Acht. Vgl. übrigens zur Aechtheit von Philo, de legat. ad Caj., Graetz, Gesch. der Juden[2] 3 464 ff. und gegen diesen Herzfeld, Gesch. Isr. 2 382; Zeller, Philos. der Griechen 3 2 1 35.

[1] Lev 16 14ᵃ findet sich nur das verb. וְהִזָּה ohne nähere Angabe, doch ist wohl, da in 14ᵇ שבע פעמים ausdrücklich angegeben ist, kein Zweifel darüber, dass man nur an eine einmalige Sprengung zu denken hat; die Juden haben die Stelle jedenfalls so verstanden, vgl. Carpzov, Appar. Crit. p. 436; Lightfoot, Opp. I 745.

[2] Vgl. Joma 5 3 Jos antt. 3 10 3.

[3] Delitzsch, Hebräerbrief S. 368, Knobel zu Lev 16 18, Bähr II 670 u. A. haben an den Räncheraltar gedacht und יצא vom Verlassen des Allerheiligsten verstanden, aber mit Unrecht: nachdem v. 15 16ᵃ die Entsündigung des Allerheiligsten, v. 16ᵇ die des Heiligen hervorgehoben war, kann המזבח לפני י׳ nur der Brandopferaltar sein, er steht לפני י׳, insofern Jahve als in der Stiftshütte wohnend Ex 25 8 22 gedacht ist, vgl. Lev 1 5; auch Bähr erkennt an, dass der Brandopferaltar schlechthin המזבח heisst. In allen Gesetzen, welche derselben Schrift wie Lev 16 29 ff. angehören, fehlt der Räncheraltar. Vgl. Kurtz, Opfercultus S. 341 f.; Keil nnd Dillmann zu Lev 16 18; Oehler, Theol. d. A. Ts. S. 494; Köhler, Bibl. Gesch. I 450; v. Hofmann, Hebräerbrief S. 319 (anders Schriftbeweis[2] II 1, S. 288).

[4] Wie aus v. 2 hervorgeht, ist הקדש dio Bezeichnung des Allerheiligsten, also אהל מועד v. 16 20 33 die Bezeichnnng des Heiligen.

[5] Nach späterer Tradition sprengte der Hohepriester von dem Opferblnt beider Thiere je einmal in die Höhe und siebenmal nach dem Boden zu gegen den Vorhang des Allerheiligsten, aber ohne ihn zu berühren, goss dasselbe mehreremal ineinander nnd liess es von dem in das Blut getauchten Finger an die vier Hörner des Räucheraltars abtropfen. Nun schaufelte er die Asche und Kohlen von dem Räucheraltar hinweg, bis die goldene Platte sichtbar ward und bespritzte auch sie siebenmal. Was dann noch von dem Blnte übrig war, goss er an den Fnss des Brandopferaltars, vgl. Lund a. a. O. S. 1035 und Delitzsch, HbA. S. 1713.

[6] Die Bedeutnng des Namens ist streitig. Da ʿAzâʾzêl, als Empfänger des

selben „alle Vergehungen und Missethaten hinsichtlich aller ihrer Sünden“ und entsandte ihn durch einen bereitstehenden Mann in die

zweiten Bocks, Jahve, als Empfänger des ersten, gegenüber gestellt wird, so muss der Name etwas Persönliches bezeichnen, und es fallen damit die Auffassungen von LUND S. 1032, WANGEMANN, Opfer I 382 f. u. A., die nach dem Vorgang Aelterer, vgl. Targ. Jon., Raschi, Kimch., Ab. Esra an eine Oertlichkeit, sei es an einen Berg in der Wüste, sei es an eine abgelegene Einöde, denken; nicht minder unmöglich ist es, ʿA. als Name des Ziegenbocks selbst zu verstehen (Theodoret quaest. 22 in Lev), indem man es als aus עֵז und אזל zusammengesetzt ansieht, vgl. Aqu. τράγος ἀπερχόμενος Symm. τράγος ἀπερχόμενος und ἀφιέμενος, Vulg. caper emissarius, Luth. der ledige Bock, vgl. v. HOFMANN, Schriftbeweis I 431 f.; MOVERS Phoenic. I 370. Gegen diese Auffassung spricht schon, dass עז nie der Bock, sondern vielmehr die Ziege ist. Noch andere fassten es als Nomen abstr.: das freie Weggehen JD. MICH., JAHN Archäol. III 321, die gänzliche Wegschaffung WINER, II 659 f., BÄHR II 668, MERX BL. I 256, THOLUCK das A. T. im N. T.[6] S. 92, aber dabei wäre dies seltsame Wort für den einfachen Begriff höchst auffallend, nicht minder spricht dagegen die Thatsache, dass Azazel deutlich von dem ihm zugesandten Bock unterschieden wird. Wäre es sicher, dass עזאזל aus עֲזַלְזֵל von עזל: arab. ʿazala entstanden ist, vgl. EWALD, § 15[e] 158[c] EWALD, Alterthümer S. 479; OLSH., S. 150 354; BÖTTCHER I 140 146; KÖHLER, Bibl. Gesch. I 447 Anm. 2; VOLCK, RE.[2] S. 23 ff., so liesse sich auch geltend machen, dass עזאזל nach Analogie der Nomina entsprechender Bildung kaum ein abstr. sein könnte. Unbegreiflich wäre es ja auch, dass man gerade diesen nicht durch den Tod sühnenden Bock als Sühnung bringend bezeichnet haben sollte. Diejenigen, welche ʿAzâʾzêl persönlich fassen, sehen z. Th. in ihm den Teufel selbst, vgl. Origenes c. Cels. 6; SPENCER, leg. rit. 3 [8], p. 1039 ff.; GEORGE, Feste 297; HENGSTENBERG, Bücher Moses S. 166 f.; F. W. SCHULTZ, Zeitschr. für christl. Wissensch. 1857, S. 230 f.; VAIHINGER, RE. I 635; KEIL zu Lev 16 [8]; KURTZ, Opfercultus 347 ff.; REINKE, Beiträge II 278 ff. u. A.; doch ist das um desswillen nicht wahrscheinlich, weil wir sonst nichts davon hören, dass er als Wüstenbewohner gedacht ist. Andre sehen in ihm einen Wüstendämon, wie noch heute die Araber der Sinaihalbinsel den Glauben an Wüstendämonen haben, Ges. thes. p. 1012 f. von COELLN, Bibl. Theol. I 199; EWALD, Alterthümer 479 f.; OEHLER, I 488, 493; H. SCHULTZ, A. Theol.[4] 369; STEINER, BL. V 599. Schon im Henoch findet sich eine ähnliche Anschauung, hier vgl. 6 [7] 8 [1] 9 [6] 10 [4 8] erscheint ʿAzâʾzêl als Asâêl neben Semjâzâ, Urâkibarâmêêl, Akibêêl, Tâmiêl, Râmuêl, Dânêl, Ezeḳêêl, Sarâḳujâl u. a. als einer der Gottessöhne, die sich mit Weibern verunreinigt haben (Gen 6), er wird in der Wüste als mit ehernen Banden der Finsterniss gebunden gedacht. Wir würden in diesem Fall entweder ein mit אל gebildetes Nomen vor uns haben, wie ähnlich schon DIESTEL, ZhTh. 1860, S. 200 f., nur dass er wie RIEHM, HbA. S. 93, BAUDISSIN, Studien I 140 f. den ʿAzâʾzêl als einen depotenzirten altheidnischen Gott auffasste, oder mit STEINER, (BL. V 599, vgl. BOCHART, Hierozoicon ed. ROSENMÜLLER, 1 [749] ff.) עזאזל anzusehen haben als arab. plur. fractus von ʿazzâl (arab. ʿazala wegthun, abtrennen), einer der wiederholt, fortwährend wegthut, abseits bringt, eine passende Bezeichnung für die Wüstendämonen, deren Geschäft es vorzugsweise ist, die Wanderer vom Wege abzubringen; erst in der späteren Zeit sei diese Pluralbezeichnung, wie STEINER meint,

Wüste[1] v. 20—22. Nach Beendigung aller dieser Cerimonien musste der Hohepriester im Heiligthum seine linnenen Kleider ablegen, erst dann konnte er, nachdem er seinen Leib am heiligen Orte gebadet und seinen hohenpriesterlichen Ornat wieder angelegt hatte, sein und des Volkes Brandopfer darbringen, mit denen zugleich die Sühnopferfettstücke vom Stier und Bock verbrannt wurden, während deren Häute, Fleisch und Mist ausserhalb des Lagers mit Feuer vernichtet wurden. Der Priester aber, der das besorgte, durfte ebenso wie jener Mann, welcher den Bock zu ʿAza'zel in die Wüste führte, erst in die Gemeinde zurückkehren, nachdem sie sich gebadet und ihre Kleider gewaschen hatten v. 23—28. Hierauf folgte die schon oben kurz skizzirte Bestimmung: Beständige Satzung soll sein: Am 10. des siebenten Monats soll Fasten und Ruhe von der Arbeit sein, hochheiliger Sabbath ist er v. 29—31. Der gesalbte Priester soll da im linnenen Gewand das Allerheiligste, das Zelt, den Altar und die Gemeinde entsündigen; ewiges Gesetz soll es sein, Israel einmal im Jahr zu entsündigen v. 32—34a. Und Ahron that, wie ihm Gott befohlen hatte v. 34b. Dies Gesetz Lev 16 ist, wie schon die oben gegebene Inhaltsangabe zeigt, kein einheitliches Ganze, sondern es ist, wie Benzinger, ZATW. 1889 S. 65 ff. nachgewiesen hat, aus ver-

---

Name eines einzelnen Dämon geworden. — Wie man aber auch über ʿAzâ'zêl denken mag, das hat Diestel in seiner Abhandlung Set-Typhon, Asasel und Satan ZhTh. 1860, S. 159 ff. dargethan, dass ʿAzâ'zêl mit Set nichts zu thun hat: auch diesem als dem ägypterfeindlichen Gott des Meers, das den Nil zurückdrängt, als dem Gegner des Osiris, des Schutzgottes Aegyptens, und dem Gott des siegreichen Auslandes machte man ähnliche sinnbildliche Sendungen. Aber dieser Set war ein im alten Aegypten einst hochverehrter Gott, dessen Befehdung auch später nie allgemein wurde, auch fehlt ihm durchaus der Charakter des Wüstengottes.

[1] Nach der späteren Tradition wurde der Bock nach der Wüste Ṣuḳ (צוק) gebracht, wo er rücklings von einem Felsen herabgestürzt wurde, vgl. Joma 6 c. Schick (ZDPV. III 214 ff.) hat gegen Conder, der sûk in bir es-sûk, wâdi es-sûk n. s. w. fälschlich mit Ṣûḳ identificirt, vgl. Quarterly Statement 1876, p. 164 ff., dargethan, dass der Weg dahin nicht der südlichere anfangs dem Kidronthal folgende ist, der zum Ǵebel Muntâr führt, sondern der nördlichere in die eigentliche Wüste führende Weg, der über Bethanien in ziemlich gerader Linie nach Osten geht, in die schmale Ebene westlich von der eigentlichen Wüste hinab- und dann zur bir ez-zarrâʿa und den zerstreuten und spärlichen Ruinen von bet ḥudêdûn hinaufsteigt. Hier steht man plötzlich am Rande der Kreidewelt und sieht in einen Abgrund hinab, jenseits dessen sich der hohe Kreidekegel ṭanṭûr ḥudêdûn erhebt. In dieser Gegend wurde der Bock herabgestürzt und das durch Signale nach Jerusalem gemeldet, damit der Hohepriester die weiteren Cultushandlungen vornehme.

schiedenen Bestandtheilen zusammengewachsen, ja es lässt sich zeigen, dass der Versöhnungstag bis zu dem durch Lev 16 repräsentirten Stadium schon eine gewisse Entwicklung durchlaufen hat. Dass Lev 16 nicht ursprünglich ein einheitliches Ganze ist, das zeigt 1) die Thatsache, dass hier zwei ganz verschiedene Dinge behandelt sind: a. Die Verwarnung Ahrons vor willkürlichem Eintritt in das Heiligthum und die Belehrung über die Bedingung, unter denen allein der Eintritt gestattet ist und b. die Einsetzungen der jährlich einmal vorzunehmenden Sühne am Versöhnungstag. Beide sind jetzt verschmolzen, können aber ursprünglich nicht zusammengehört haben, wie auch der Zusammenhang unseres Capitels mit c. 10 zeigt: im Anschluss an den dort berichteten Tod des Nadab und Abihu ist nur der Theil unseres Capitels verständlich, welcher den unter a. angedeuteten Gesichtspunkt behandelt[1]. 2) v. 6 11 sind im Wesentlichen

[1] Zunz, ZDMG. XXVII 682; Reuss, L'histoire saiute et la loi I 260 f., Gesch. der heil. Schriften A. T.'s S. 475 u. A. haben freilich behauptet, dass Lev 16 überhaupt nicht im Gesetzbuch des Esra, d. h. also auch nicht in P^2 gestanden habe. Aber der Zusammenhang eines grossen Theils von Lev 16 mit Lev 10 und so seine Zugehörigkeit zu P^2 lässt sich nicht leugnen; ולא ימות v. 2 13 ist Hinweis auf die Geschichte Lev 10; die Forderung 16 10, Kohlen vom Altar vor Jahve zu nehmen, steht im Gegensatz zu אש זרה 10 1 vgl. auch LXX zu 16 1. Benzinger vermuthet auch, dass v. 2 . אל יבא כי בענן אראה . . . die Vorstellung vom Schutz durch die Bedeckung der Kapporet im Rauch, auf אקדש 10 3 weise, insofern als dies vor allem in der Vernichtung des unbefugt Nahenden bestehe, wie denn auch durch das אראה v. 2 diese Verse sich als mit Lev 9 in Verbindung stehend ausweisen. Es sei gewiss nicht zufällig, dass dort v. 4 6 das Erscheinen Jahves und seines Kabod stark betont werde zur Einschärfung der grössten Pünktlichkeit in Erfüllung der gottesdienstlichen Vorschriften, überhaupt zur Begründung dieses ausserordentlichen Opfers — und dass dann c. 16 sogleich wieder darauf zurückgegriffen und daran erinnert werde, dass solche Gegenwart Jahves allezeit im Allerheiligsten vorhanden und darum stets vor dem Betreten desselben ein solches Opfer vom Hohenpriester zu bringen sei. — Einen andern Versuch, die durch den Zusammenhang mit c. 10 entstehenden Schwierigkeiten zu heben, hat Dillmann unternommen. Er schreibt (a. a. O. p. 524): „bei A. war wahrscheinlich das Stück so angelegt, dass dann Mose nach der Entweihung des Heiligthums durch den Tod des Nadab und Abihu eine Entsündigung anordnete . . . . Nach dem Sinne des A. sollte das hier beschriebene Verfahren nach jeder Verunreinigung des Heiligthums zur Anwendung kommen und jedenfalls jährlich einmal bei der grossen Jahressühne; nach den späteren Gesetzeslehrern ward es auf den Versöhnungstag beschränkt . . ." Aber auf diese Weise lässt sich die Schwierigkeit nicht heben, denn nicht die späteren Gesetzeslehrer, sondern schon der Verf. von v. 29 ff. beschränkt diese Sühne auf den Versöhnungstag. Mit Recht macht auch Benzinger darauf aufmerksam, dass v. 1—28 keine Silbe von der Entheiligung des Heiligthums durch Nadab's und

Dubletten[1], v. 11 ist die Handlung auf demselben Punkt wie in v. 6, so dass die Vermuthung nahe liegt, dass die vv. 5—10 aus anderer Quelle stammen. 3) Ist höchst auffallend, dass in v. 32 nur das Gebot des Linnengewandes für den Hohenpriester wiederholt wird, nichts dagegen von dem offenbar viel wichtigeren Ritus, der mit dem Blut vollzogen werden soll, oder den beiden Sündopferböcken. 4) Auch v. 34b kann sich, wie auch DILLMANN a. a. O. S. 524 zugiebt, nicht auf die Forderung des Versöhnungstages beziehen, sondern nur auf irgend ein anderes Gebot, das Ahron sofort zu vollziehen in der Lage war. 5) Ist auch die Stellung der vv. 29 ff. hier am Ende des Capitels eine sehr auffallende: läge eine einheitliche Darstellung vor, so würde man nach Analogie der andern Festgesetze aus der Feder von P^2 eine andere Stellung erwarten. — Als zur ersteren Verordnung gehörig scheidet BENZINGER im Wesentlichen richtig v. 1—4 6 (resp. 11a) 12 13 34b aus, ein nach Inhalt und Form vollständiges Ganze, nur dass v. 4 (ebenso v. 32) בגדי קדש הם und in v. 6 11 die Worte אשר לו als Glosse zu streichen sind, während nach BENZINGER in v. 6 (und 11a) hinter חטאת ursprünglich noch ואת־איל העלה enthalten war, so dass der v. ganz parallel mit Lev 9 7a ist. Dies Gesetz gehörte, wie seine Verbindung mit Lev 10 zeigt, zweifellos zu P^2.

Die übrig Bleibenden vv. 5 7—10 14—34a enthalten das Gesetz über den Versöhnungstag, sind aber ebenfalls keine einheitliche Arbeit. Darauf führt schon die eigenthümliche Anordnung des Stoffes, dass nämlich die vv. 5 7—10 14—28 ein ausführliches Ritual für ein Fest

und Abiu's Frevel und Tod steht. Freilich verstehe sie sich von selber, aber wenn diese 28 Verse bloss dazu geschrieben wären, um eine Wiederweihung anzuordnen, wenn dazu alle Opfer Ahrons und des Volks dienen sollten, so müsste doch auch ein kleines Wort davon gesagt sein, dürfte nicht bloss von einer Entsündigung des Hohenpriesters, von seinem Schntz im Allerheiligsten und dann bloss von einer allgemeinen Entsündigung des Volks und Heiligthums wegen aller Frevel der Kinder Israels die Rede sein.

[1] DILLMANN leugnet das freilich, indem er behauptet, הקריב sei hier nicht = darbringen, sondern = herzuführen. Aber das sofort folgende וכפר macht das wenig wahrscheinlich. In v. 11 ist allerdings durch den Zusatz ושחט וגו das so zu deuten gesucht, doch rührt dieser wahrscheinlich von einem Ueberarbeiter her. Zudem würde ja auch bei DILLMANNS Erklärungsversuch die auffallende Thatsache der Identität von v. 6 und 11a nicht beseitigt. Diese vv. 6 11 stehen auch im Widerspruch mit v. 14 ff.: nach jenen ist die Sühne Bedingung für das Eintreten in das Allerheiligste, nach diesen ist die Reinigung Ahrons wie des Volks die Folge davon, dass das Blut in das Allerheiligste getragen wird.

geben, das erst v. 29f. eingeführt und bestimmt wird. Auch sehen die vv. 30 32—34^{a}, wie BENZINGER betont, gar nicht wie eine Recapitulation des Gesetzes aus, was sie doch sein müssten, wenn alle vv. eine einheitliche Arbeit wären, besonders wäre die alleinige Hervorhebung des Linnengewandes auffallend; nicht minder ist die Erwähnung des Fastens des Volkes in v. 29 verwunderlich, man sollte dies vor der in v. 5 erwähnten Opferleistung des Volkes erwarten, als der rechten Vorbereitung desselben. Endlich weist auch v. 34^{a} mit seinem אחת בשנה deutlich auf v. 29 als Anfang zurück. Wir werden dennoch v. 29—34^{a} als ein selbständiges Gesetz anzusehen haben, welches einen jährlichen Sühntag mit Fasten für das Volk fordert, an ihm soll der gesalbte Priester die Sühne vollziehen und zwar nicht in seinem prächtigen Ornat, sondern im Linnengewand v. 32^{b} [1]. Dies Gesetz, das sich im Wesentlichen mit Lev 23 26ff. deckt, wonach der Versöhnungstag wesentlich Fast- und Ruhetag ist, an dem sie אשה לכפר darzubringen haben, gehörte ebenfalls zu P^{2} und war ungefähr hier an seiner Stelle: es ist eine Verordnnng über jährliche Wiederholnng der Lev 9 und vorher erzählten Sühngebräuche, so dass P^{2} hier gut durch das einfache כפר die zn vollziehende Handlung andeuten konnte. Zu diesem Gesetz fügte dann eine spätere Hand vv. 5 7—10 14—28, das eigenthümliche Ritual für diesen Tag, das auch dadurch als jüngerer Bestandtheil von P^{2} sich ausweist, dass P^{2} für Sündopfer, welche an Rang denen von Lev 16 gleichstehen, bei weitem einfachere Ceremonien vorschreibt, mit der Zeit ist eben der mit dem Blut zu vollziehende Ritus ein complicirterer geworden [2].

Ueber die Bedeutung des Versöhnungstages lässt uns das Gesetz Lev 16 nicht im Unklaren: am Schluss desselben v 34 wird als Zweck der Sühne ausdrücklich die Entsündigung, d. h. die Wiederweihe des Heiligthums und seiner einzelnen Theile herausgehoben, der Zweck ist also derselbe wie bei den Sühntagen des Ezechiel. Dieses Heiligthum konnte durch rituelle Vergehungen der Einzelnen entweiht

[1] Möglich wäre es freilich, dass v. 32^{b} harmonistischer Zusatz des Ueberarbeiters ist, als Rückweisung auf v. 4 vgl. ZATW. 1889, S. 81 Anm.

[2] Einen andern Versuch, die Schwierigkeiten in Lev 16 zu heben, hat OORT, ThT. X 155ff. unternommen, indem er nämlich hier zwei ursprünglich nicht zusammengehörige Stücke findet, von denen das eine von der Reinigung des Heiligthums, das andere von der Entsündigung des Volkes handelt; zu dem ursprünglichen Gesetz sollen grösstentheils v. 1—4 11^{b}—14 16 18^{a} 19 23 24^{a} 26^{a} 29^{a} gehören, während die übrigen Verse die Erweiterung bilden.

werden Lev 15 31 Num 19 13 20; dies konnte aber auch durch jede Sünde Israels geschehen, wobei gewiss in erster Linie an die lässlichen Sünden wie bei Ez 45 18 gedacht ist. In der Anschauung der alten Propheten spielen diese aus Irrthum oder Uebereilung begangenen Sünden keine Rolle, es ist die Gesinnung des Herzens, auf die sie den ganzen Nachdruck legen. Das wird in der späteren Zeit mit der Kanonisirung des Gesetzes anders: die Frömmigkeit wird zwar nicht völlig losgelöst von dieser Grundlage, aber man betrachtet sie nicht mehr als eine sittliche Einheit, sondern sie besteht aus Atomen, aus der Erfüllung einer Summe von gesetzlich vorgeschriebenen Forderungen. Damit wandelt sich der Begriff der Sünde, jetzt treten die lässlichen, d. h. die sogenannten Irrthums- und Uebereilungssünden hervor, ja mehr noch, jetzt spielt auch die Sorge vor den verborgenen, d. h. dem Einzelnen gar nicht zum Bewusstsein gekommenen Sünden eine Rolle, vgl. Ps 19 13, und an sie ist vielleicht in erster Linie bei dieser Entsündigung gedacht, denn sie wurden durch die Sünd- und Schuldopfer nicht beseitigt, vgl. Job 1 5 42 8 9. Schwerlich aber hat man ein Recht, wenn von einer Befleckung des Heiligthums durch Israels Sünden die Rede ist, den Begriff nur in dieser Beschränkung oder gar nur in Bezug auf cultische Vergehungen gelten zu lassen. Wenn Lev 16 16 von einer Entsündigung des Heiligthums von wegen der Unreinigkeiten der Israeliten und der Uebertretungen, die sie irgend begangen haben, die Rede ist, wenn v. 21 gefordert wird, dass Ahron seine beiden Hände auf den Kopf des Bocks stemmen und über ihm alle Verschuldungen der Israeliten, die sie irgend begangen haben, bekennen soll, so kann kein Zweifel sein, dass man mit solchen Beschränkungen dem Text nicht gerecht wird, um so weniger, da die Sühne auch sonst keineswegs nur auf lässliche Sünden beschränkt wird, vgl. Lev 5 21 22 Num 5 5 ff. 17 9 ff. Diese Entsündigung des Heiligthums kam der Gemeinde zu Gute, denn auf dem Bestande des Heiligthums ruht der Bestand der Gemeinde. Israels Sünden werden ebenfalls beseitigt, aber nicht dadurch, dass sie gesühnt werden, sondern dadurch, dass sie zum ʿAza'zel gebracht werden. Es ist begreiflich, dass an diesem Tage der Hohepriester, der durch besondere Heiligkeit die übrigen Priester überragt, zugleich als Haupt der Hierarchie, in dem die Mittlerstellung des Priesterstandes zwischen Gott und Volk in besonderer Weise sich darstellt, amtirt. Da er demüthig flehend gewissermassen als Vertreter des sündigen Volkes vor Jahve tritt, so war an diesem Tage das hohepriesterliche Ornat, in dem

er sonst erschien, nicht für ihn geeignet, vielmehr soll er weisse linnene Gewänder[1] anlegen und sich baden, um als der Reine vor den Heiligen hintreten zu können, auch darf er den grossen Sühnact nicht vornehmen, ohne zuvor für sich und die Priester ein Sühnopfer dargebracht und damit die von Jahve ihn etwa trennende Sünde aufgehoben zu haben. Damit der Hohepriester nicht von dem über der Kapporet wohnenden heiligen Gott vernichtet werde, soll er beim Betreten des Allerheiligsten durch das von der Rauchpfanne aufsteigende Räucherwerk diesen Ort der Gegenwart Jahves schirmend decken. Das Blut aber muss an die Kapporet in die unmittelbare Nähe des heiligen Gottes gebracht werden, das erfordert die Grösse der Sühne, handelt es sich doch hier nicht nur um den Einzelnen, sondern um das ganze Volk und die im Laufe eines ganzen Jahres aufgesummten Verfehlungen. Israels Sünden werden in eigenthümlicher Weise beseitigt, nämlich dadurch, dass sie durch den zweiten vor Jahve stehenden Bock[2] dem ʿAza'zel zugesandt werden. Gerade diese Figur der ʿAza'zel ist zu dem Beweise herangezogen, dass das Fest in alte Zeit hineinreiche, denn ʿA. sei eben ein Wesen

[1] Die weissen Gewänder sind nicht Bussgewänder, vgl. ROSENMÜLLER zu Lev 16$_{4}$, KURTZ, Opfercultus S. 337, denn weiss ist nicht die Farbe der Busse oder Trauer, sondern sie sind Symbole der Reinheit, und der Hohepriester ist aus demselben Grunde mit diesen weissen Gewändern bekleidet, wie die in der Nähe Jahves weilenden himml. Wesen, vgl. Ez 9$_{2\,3\,4}$ 10$_{2\,6\,7}$, Dan 10$_{5}$ 12$_{6\,7}$.

[2] Lev 16$_{10}$ יָעֳמַד חַי לִפְנֵי יְהוָה לְכַפֵּר עָלָיו ist viel umstritten. Unmöglich ist לְכַפֵּר עָלָיו „zu sühnen durch ihn" (Cler. ROSENM.), da עַל diese Bedeutung nicht hat; aber auch: „zu sühnen über ihm" d. h. die v. 21 genannten Sühnegebräuche über ihm zu vollziehen (KEIL zu Lev 16$_{10}$, KNOB., HOFMANN, Schriftbeweis II 1 S. 289), geht nicht an, da עַל bei כִּפֶּר immer, auch Ex 30$_{10^a}$ (gegen DILLM.), das Object, das gesühnt werden soll, bezeichnet, man auch nicht sähe, wie man die Vollziehung jener Handlungen v. 21 ein Sühnen nennen könnte; nicht minder unrichtig übersetzt KÖHLER, Gesch. I 450 f. „ihn zu bedecken", nämlich mit den Sünden des Volks, denn כִּפֶּר ist nicht = כִּסָּה, es muss vielmehr übersetzt werden: „ihn zu sühnen" (DE WETTE, BÄHR, HENGSTB., BAUMG., DIESTEL, OEHLER, RIEHM, KEIL, Archäologie[2] 428 f. u. A.), nur darf man nicht an ein Bestreichen dieses für Azazel bestimmten Bocks mit dem Blut des andern nach Analogie von Lev 14$_{6}$ denken (BÄHR, OEHLER, ORELLI RE.[2] XVI 413), denn dieser Zug hätte unmöglich übergangen werden können, vielmehr dadurch, dass dieser Bock vor Jahve steht, nimmt er an den vermittels des Bluts des andern Bocks vollzogenen Sühnhandlungen Theil, und nur so erst wird er fähig, die Sünden des Volks in die Wüste zu tragen. RIEHM (Begriff der Sühne S. 55) vergleicht mit dieser Entsündigung des Bocks die Kappara des Altars in Ex 29$_{36}$ und bei Ezechiel 43$_{20\,22}$, der, als von sündiger Menschenhand verfertigt und inmitten eines sündigen Volks aufgestellt, befleckt war.

des vor- und aussermosaischen Volksglanbens (Ewald, hihl. Lehre, II 291 u. A.), aber das ist eine durch nichts zu heweisende Behauptung, vielmehr steht ʿA. auf derselben Stufe mit den zahlreichen Dämonen, welche in der späteren jüdischen und auch christlichen Literatur erwähnt werden, und seine Erwähnung beweist ebenso wenig für das Alter dieses Festes wie die der Stiftshütte und des Lagers, deren Voraussetzung ja dadurch, dass das Gesetz in die mosaische Zeit verlegt wird, gegeben war. Dadurch, dass der Hohepriester beide Hände auf das Haupt des Bockes stemmte und über ihm alle Verschuldungen der Israeliten hekannte und alle Uebertretungen, die sie irgend begangen haben, wurden sie gleichsam auf das Thier gelegt und von ihm in die Wüste zu ʿA. mit fortgenommen [1]. Als Analogie zu dieser eigenthümlichen Art der Entsündigung sei auf Lev 14_{4}ff. und Zach 5 verwiesen: nach jenen Versen wird zum Zwecke der Reinigung des Anssätzigen ein Vogel geschlachtet, ein anderer aber fliegen gelassen, offenhar um die nun gehobene Krankheit mit sich fortzunehmen; nach dieser Stelle wird die Sünde in das Land Šineʿar geführt.

Dass dieser Versöhnungstag mit dem Lev 16 vorliegenden Ritus erst nach der Puhlikation des Gesetzes unter Esra in Aufnahme gekommen ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Wenn hestimmte Zeugnisse über die Feier des Festes erst ans ziemlich später Zeit vorliegen (Sir 50_{5}ff.[2] Act 27_{9} Hebr $9_{7\,25}$ Jos. ant. $3_{10\,3}$ Philo de septen. p. 278, 296 u. s. w.), so ist das bei der Dürftigkeit der Qnellen über diese Zeit begreiflich genug, und es ist durchaus verkehrt durch Hinweis auf diese wenigen und späten Zeugnisse das aus den vorexilischen Schriften genommene testimonium e silentio entkräften und die Möglichkeit eines hohen Alters dieses Festes retten zu wollen[3]: über das religiöse und cultische Leben der vorexilischen

[1] Manche haben früher diesen Bock als ein dem Azazel gebrachtes Opfer gedacht, doch mit Unrecht, vgl. Hengstenberg, Bücher Mose und Egypten, S. 169 ff. Aber auch davon findet sich im Text nichts, dass die Sünden durch diesen Bock an Azazel als ihren Urheber zurückgeschickt werden (Keil, Archäologie[2] S. 427); ebensowenig ist die Meinung Oehlers I 495 im Text irgendwie begründet, dass der Bock der Vertreter des gesühnten Volks sei.

[2] Da καταπέτασμα פָּרֹכֶת den Vorhang zwischen dem Allerheiligsten und Heiligen bezeichnet, so ist οἶκος καταπετάσματος das Allerheiligste, also an das Heraustreten Simons II (219—199 v. Chr.) aus dem Allerheiligsten am Versöhnungstage zu denken. Dillmann Lev. S. 525 hat diese Stelle unberücksichtigt gelassen.

[3] Für das Alter des Festes vgl. Delitzsch, ZWL. 1880 S. 173 ff.; Hoff-

Zeit haben wir zahlreiche Zeugnisse, ja an den Stellen, welche die übrigen Feste erwähnen, hätte auch dies genannt sein müssen, wenn es vorhanden gewesen wäre; zudem handelt es sich bei der Frage nach dem Alter dieses Festes gar nicht nur um das testimonium e silentio, sondern es ist zweifellos, dass in der vorezechielischen Zeit die Voranssetzungen für ein derartiges Fest fehlen.

Gegen die Zugehörigkeit jenes Gesetzes Lev 16 29—34ᵃ, das einen Fast- und Ruhetag am 10. des siebenten Monats befiehlt, wie Lev 23 29 ff., zu dem Gesetz des Esra lassen sich ebenso wenig gegründete Bedenken geltend machen, wie gegen die Zugehörigkeit von Lev 16 1—4 6 11—13: wie sonst bei P², so gilt auch hier nur der Hohepriester als der gesalbte Priester, der Rauchopferaltar fehlt gleichfalls wie in den genuinen Stücken von P². Wenn Neh 9 1 ff. von einer Feier des 10. im siebenten Monat nicht die Rede ist, sondern erst am 24. ein Fast- und Busstag gefeiert wird, so ist das begreiflich genug, nicht nur um desswillen, weil zwar das Hüttenfest ein altes festeingewurzeltes Fest war, dieser Tag aber eine Neuerung, sondern auch besonders desshalb, weil dieser Busstag von P² nicht die centrale Bedeutung hatte, wie der Versöhnungstag von Lev 16 5—7 10 14—28, darum schien eine Verlegung auf den 24. des Monats unbedenklich[1].

§ 102. Die im Gesetz nicht erwähnten Feste der späteren nachexilischen Zeit.

Abgesehen von diesen bei P erwähnten Festen wurden von den Juden in der spätern nachexilischen Zeit noch verschiedene andere Feste gefeiert:

1. Purim (פּוּרִים oder יְמֵי הַפֻּרִים) ist der Name des am 14. und 15. Adar gefeierten Festes. ˙ Nach dem Buche Ester soll die Feier an die Vereitelung der Mordanschläge des Haman gegen die

---

mann, Magazin für Wissenschaft des Judenthums 1876, S. 1 ff.; Dillmann zu Lev 16; Orelli, RE.² XVI S. 410 ff.; für verhältnissmässig späte Entstehnng vgl. Vatke, Bibl. Theol. S. 548; George, Aeltere jüd. Feste S. 300 ff.; Wechsler in Geigers jüd. Zeitschr. 1863 II 113 ff.; Graf, Geschichtl. Bücher S. 41 f.; Kuenen, Histor.-krit. Einleitung, I S. 197; Wellhausen, Prolegomena² S. 114.; Reuss, l'histoire sainte et la loi S. 261, Gesch. der heil. Schriften A. T.'s S. 475; Baudissin, Gesch. des alttest. Priesterthums S. 129.

[1] Die ausgebildete Liturgie der hasmonäischen nnd herodäischen Zeit findet sich im Tractat Joma, besonders herausgegeben und erläutert von A. Sheringham, London 1648, Franecq. 1696 und 1708, die jerusalem. Gemara dazu in Ugolini thes. XVIII.

Juden des persischen Reichs unter Ahasveros (Xerxes) erinnern. Purimtage (Est $9_{28\,31}$) oder Purim seien diese Tage benannt, weil das Loos, durch welches Haman den 13. Adar als günstigsten Tag für die Ermordung der Juden bestimmt hatte, im Persischen Pur heisst. Zwei Tage sollen gefeirt werden, weil die in Susa lebenden Juden während zweier Tage blutige Rache an ihren Feinden nahmen, während die in den Landstädten und Dörfern des persischen Reichs lebenden nur den 13. Adar branchten, so dass diese schon am 14., jene erst am 15. eine Freudenfeier begiengen. Mordekai (Est 9_{22-28}) und Ester (9_{29-32}) haben desshalb den 14. und 15. Adar als von allen Juden zu feiernde Tage bestimmt. Diese Tage sollten als Freudentage durch Festmahlzeiten, Fröhlichkeit und Spenden an die Armen sowie dadurch, dass man Andern Festmahlsportionen zuschickte, vgl. Est $9_{17-19\,22}$, gefeiert werden. In dem Briefe der Ester 9_{31} ist zugleich davon die Rede, dass Fasten und Wehklagen einen Theil der Feier bilden, ohne dass freilich Näheres angegeben wird. Eine ausführliche Beschreibung der Festfeier aus talmudischer Zeit giebt der Tractat Megilla[1], nach welchem zu der häuslichen Feier eine Synagogenfeier hinzukam, welche in der Vorlesung des Buches Ester, auch Megilla schlechthin genannt, bestand; in Flecken und offenen Städten sollte die Vorlesung am 14., in ummanerten Städten erst am 15. Adar erfolgen, jedoch mit mancherlei Ausnahmen, je nach den Wochentagen, auf welche sie fielen. — Im Schaltjahr, in dem es zwei Monate Adar giebt, von welchen der erste als der eigentliche Schaltmonat angesehen wurde, wurde Purim im zweiten Adar gefeiert[2]. Die Sitte, im ersten Adar das erste sogenannte kleine Purim zu feiern, geht schwerlich über das zweite Jahrhundert nach Chr. zurück (RE.[2] IV S. 543). Das Fasten am 13. Adar Est 9_{31} ist in älterer Zeit nicht nachweisbar, denn nach I Makk 7_{49} II Makk 15_{36} wurde der 13. Adar, an dem 161 v. Chr. der syrische Feldherr Nikanor besiegt und getödtet war, als Dankfest gefeiert, und noch zur Zeit des Josephns (antt. $12_{10\,5}$) ist diese Feier üblich. Nach David Cassel[3] wurde das Esterfasten (תענית
אסתר) noch zur Zeit des Talmud als dreitägiges, aber nach Purim, gefeiert. Erst in späterer Zeit — die frühesten Zeugnisse führen

[1] Tractat Megilla nebst Tosafat übers. von M. Rawicz, Bezirksrabbiner in Schmieheim (Baden), vgl. de Lagarde, Purim. Ein Beitrag zur Gesch. der Religion 1887 S. 7.

[2] Vgl. Wieseler, Chronologische Synopse der vier Evangelien S. 207 f.

[3] In Grimm's Commentar zu I Makk 7_{49}.

in das neunte Jahrhundert — verband sich das Esterfasten mit dem ganz in Vergessenheit gerathenen Nikanortag.

Die Einführung des Festes scheint nicht ohne Widerspruch erfolgt zu sein. Der Jerusalemische Talm. Megill. 70 berichtet, dass 85 Aelteste, unter ihnen mehr als 30 Propheten, über die Einführung des Festes als eine Neuerung gegen das Gesetz spotteten, was Andere freilich nur auf die gottesdienstliche Ausgestaltung des Festes und die Kanonisirung des Buches Ester bezogen[1]. Wann das Fest zu allgemeiner Anerkennung gekommen ist, lässt sich schwer ausmachen. Wahrscheinlich ist das erst nach Zertrümmerung des persischen Reichs der Fall gewesen, wenigstens lässt sich die Feier des Festes mit diesem Charakter während der Achaemenidenzeit schwer denken. II Makk 15 $_{36}$ erwähnt in dem Bericht über die Stiftung des am 13. Adar gefeierten Nikanorfestes den 14. Adar als die Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα, was freilich nicht für die Feier im Jahre 161, sondern nur für die Zeit und das Vaterland des Verfassers mit Sicherheit beweist; zugleich scheint aus dieser Stelle hervorzugehen, dass man damals eine zweitägige Feier noch nicht kannte. Dass man sich schon ziemlich früh auch in griechischen Kreisen für die Feier vom Purim thätig zeigte, beweist die Unterschrift der einen griechischen Uebersetzung des Buchs (bei de Lagarde β), welche von einem gewissen Lysimachus zu Jerusalem verfasst und von einem Priester Dositheus unter dem König Ptolemäus und seiner Gemahlin Kleopatra zu den ägyptischen Juden gebracht sein soll, eine Bemerkung, die für uns werthvoller wäre, wenn es nicht zwischen 200 und 48 v. Chr. verschiedene Könige und Königinnen dieses Namens gegeben hätte. Zur Zeit des Josephus (antt. 11 $_{6\,13}$) wurde das Fest als zweitägiges überall von den Juden gefeiert.

Die oben dargelegte Bedeutung von Purim hat freilich ihre einzige Stütze am Buche Ester, dessen unhistorischer Charakter heute von den Kritikern der verschiedensten Richtungen anerkannt ist[2], auch sind alle Versuche in der uns bekannten persischen Sprache

[1] Fürst, Der Kanon des Alten Testaments S. 104ff.

[2] Vgl. Nöldeke, Alttestamentl. Literatur S. 83ff.; Kuenen, Hist. krit. Onderzoek I², § 37f.; De Wette-Schrader S. 397ff.; Reuss, Gesch. der heil. Schriften A. T's. S. 582ff., BL. II S. 197ff., La Bible VII S. 289ff.; Bleek-Wellhausen S. 299f.; S. Bloch, Hellenistische Bestandtheile im bibl. Schriftthum, 2. Aufl. 1882; Graetz, Monatsschr. für Gesch. u. Wissensch. des Judenths. 1886 S. 425ff., 473ff., 521ff.; Orelli, RE.² IV S. 346f.; Bertheau-Ryssel, Commentar zu Ester S. 369ff.

ein Wort פור im Sinne von Loos nachzuweisen, völlig gescheitert[1]. Viele haben daher vermuthet, dass Purim ursprünglich gar kein jüdisches Fest, sondern von den Juden irgendwo anders entlehnt sei, und zwar haben Verschiedene vermuthet, dass es sich hier um ein ursprünglich persisches Fest handle. So glaubte Fürst[2] es sei das Frühlingsfest der Perser und ähnlich Meyboom[3], welcher meint, dass Purim die Ueberwindung des Winters durch die himmlischen Mächte zum Gegenstand habe, und zwar sei Ester die Sonne, Mordekai der Mond und Haman der Winter. Hitzig[4] vermuthet, es sei das in den Frühling fallende Neujahrsfest der Perser gewesen, dessen Feier die Juden in Susa sich angeeignet hätten, vgl. auch Zunz in ZDMG. XXVII, S. 684. De Lagarde[5] leitete Purim aus dem Farwardinfeste der Perser her: am Ende des den Gewässern geweihten Monats lagen im alten Eran die fünf Tage, an denen auch die Toten den Segen des Quellpunktes des Lebens auf jenem Berge, auf dem Ardvîçûra Anâhita weilt, spüren: „in Gemeinschaft mit den Lebenden thun sie es: gemeinsame Feier vereint die Abgeschiedenen und die noch über der Erde Weilenden.“ Im Laufe der Jahrhunderte wird sich freilich auch dies Fest der Toten verändert haben. „Der Name jenes Festes wird Vocabel. Die Vocabel wandert wie ein Ballen Waare. Sie deckt fremdes Gut. . . . Geblieben ist der Name der Urzeit, geblieben das Fressen und Saufen des persischen Mittelalters, hinzugekommen der Hass gegen Alles, was nicht ist wie die Feiernden, verloren die Seele.“ (Purim, S. 53 f.).

Man wird gegen diese Ansicht de Lagarde's nicht den völlig verschiedenen Charakter von Purim und Frawardîgân geltend machen können[6], denn die Religionsgeschichte weist in der That Beispiele genug dafür auf, dass bei dem Uebergang eines Festes von einem Volk zum andern oder von einer Religion zur andern die ursprüngliche Bedeutung eines Festes vollkommen verloren gehen kann. Die Entscheidung liegt in erster Linie auf sprachlichem Gebiete, aber

[1] Vgl. de Lagarde a. a. O. S. 18 ff.

[2] Fürst, Der Kanon des Alten Testaments S. 104 ff.

[3] Meyboom, Raadselachtige verhalen uit het O en het N. V. S. 90 ff. 114.

[4] Hitzig, Geschichte Israels I S. 280.

[5] Gesammelte Abhandlungen 1866 S. 164 ff. Purim ein Beitrag zur Religionsgeschichte 1887, Mittheilungen II 378 ff. IV 147 Anm. 1.

[6] Vgl. Dillmann, BL V 17; Bertheau-Ryssel, Ester S. 372; Riehm, HbA. S. 1246.

gerade von dieser Seite erheben sich lebhafte Bedenken gegen die Anschauung de Lagarde's: weder ist es sicher, dass פרוריא oder פורדיא die älteste für uns jetzt erreichbare Gestalt des פורים ist, da es schon an sich, besonders aber bei der Eigenthümlichkeit der beiden griechischen Uebersetzungen und dem sehr gut überlieferten hebräischen Text unserer Bücher wenig Wahrscheinlichkeit hat, dass jene allein uns den den Juden verloren gegangenen Namen erhalten haben sollten; noch ist durch de Lagarde's Conjectur im babylonischen Tractat ʿAboda zara 11ᵇ פורדן st. מורדן viel gewonnen, weil Froharân, das er in פורדן sieht, zurückgeht auf die sicher falsche Aussprache von frawar, farwar. Endlich ist de Lagarde aber auch die wesentlichste Stütze für seine Anschauung dadurch verloren, dass Hommel, Zimmern u. A. ein assyrisches puḫru nachgewiesen haben. De Lagarde suchte nämlich zu zeigen, dass פור erweicht ist aus einer älteren Form mit h bezw. ḥ als mittlerem Radikal. Im Arabischen ist nämlich פור = fuhrun, mit dem auch fuchrun wechselt; פור gehört auch mit mandäischem פוהְרָא Mahl wie syrischem fuḥrâ zusammen. Für Letzteres lässt sich nun semitischer Ursprung und Etymologie nachweisen, denn im Assyrischen findet sich puḫru (st. c. puḫur) in der Bedeutung „Gesammtheit", „Versammlung"; die Annahme des Uebergangs der letzteren Bedeutung zu der von „Mahl" hat keine Schwierigkeiten, wenn man an coena (= κοινή) und convivium denkt. Liegt die Sache aber so, dass sprachliche Instanzen sich für die Auffassung de Lagarde's nicht genügend geltend machen lassen, dass zudem sachliche Parallelen zwischen dem persischen Farwardînfeste und dem jüdischen Purim kaum vorhanden sind, so wird es gerathen sein, überhaupt diese Combination aufzugeben. Grössere Wahrscheinlichkeit scheint vielmehr dafür vorzuliegen, dass wir hier ein ursprünglich babylonisches Fest vor uns haben. Zimmern (ZATW. 1891, S. 157 ff.) hat es mit dem babylonischen Neujahrsfest, dem Zagmuku, zusammengestellt. Der wichtigste Vorgang an diesem Feste bestand nach der Vorstellung der Babylonier in einer Versammlung der Götter unter dem Vorsitze des Marduk, in welcher für den König und das ganze Land die Geschicke für das neue Jahr bestimmt wurden. Diese Versammlung fand in einem besonderen geweihten Raume des Tempels Esagil zu Babylon mit Namen Duku statt, welcher selbst nur Theil eines grösseren Raumes Ubšugina, d. h. Raum des puḫru, d. h. Versammlung, ist[1]. Freilich dieses sicht-

[1] Vgl. Jensen, Kosmologie der Babylonier S. 84 ff.

bare Duku im sichtbaren Ubšugina in Esagil ist nur Nachbildung des eigentlichen Duku im eigentlichen Ubšugina, welche an einem geheimnissvollen Orte weit im Osten der Erde unter dem mythischen „Berge des Sonnenaufgangs“ gedacht wurden; hier kamen in Wirklichkeit an jedem Jahresanfang die Götter unter Marduks Vorsitz zur Schicksalsbestimmung zusammen. Was so im Frühling alljährlich nach Meinung der Babylonier stattfand, das verlegten sie aber auch an den Anfang der Weltgeschichte: vor Beginn der Schöpfung fand in dem mythischen Ubšugina eine Versammlung der Götter statt, wobei die Götter dem Marduk die Aufgabe stellten, Tihamât zu besiegen und die Schöpfung Himmels und der Erde ins Werk zu setzen, vgl. Jensen a. a. O. S. 278f. Diese Götterversammlung wird geradezu als puḫru bezeichnet, vgl. Jensen a. a. O. S. 240f., bei dieser Gelegenheit hielten die Götter auch ein solennes Festmahl ab, sie assen und tranken, so dass sie schliesslich „gar sehr taumelten“, vgl. Jensen a. a. O. S. 279. Mit diesem Zagmukfest stellt Zimmern Purim zusammen, so erkläre sich die Zusammenstellung von פור mit גורל, d. i. den Schicksalslosen, die an diesem Tage geworfen wurden, so der Name פור selbst, so das fröhliche Gelage. Bedenken gegen diese Gleichung hat sich Zimmern nicht verschwiegen, er verweist nicht nur auf den Namen ימי הפורים statt des eigentlichen Namens, sowie auf den Plural הפורים, er erinnert auch an die zeitliche Differenz, insofern Purim in der Mitte des Adar, also zwei Wochen vor Nisan gefeiert wird. Eine andere Hauptschwierigkeit aber ist die, von dieser Annahme aus die Festgeschichte des Esterbuches mit ihren verschiedenen Eigennamen zu erklären. Wenn Zimmern vermuthet, dass der Kampf des Marduk mit Tihamât in dem Kampf des Mardokai mit Haman abgebildet sei, so lässt sich dafür doch schwerlich etwas anderes als die Gleichung Marduk = מרדכי geltend machen, während mit den andern Namen nichts anzufangen ist. Jensen[1] hat nun den Nachweis geführt, dass dem biblischen המן der Name des elamitischen Gottes Humba-ba = Humba = Humman entspricht, der in Elam genau die Rolle gespielt hat wie Marduk in Babylonien; dass es bei den Elamitern (eine Gottheit und wahrscheinlich spec.) eine Göttin Wašti gab, deren Name vielleicht mit ושתי im Buche Ester zusammenzustellen ist, dass die Gemahlin des Humman Kiriša heisst, deren Name das Prototyp für den Namen זרש des Weibes des Haman sein könnte. Da nun Mardokai dem

[1] Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes VI, 47ff. 209ff.

Marduk entspricht, Ester aber an die Göttin Ištar erinnert, da ferner Hadassâ, der Jungfernname der Ester, babylonischen Ursprungs ist und „Braut“ bedeutet, so kann angesichts dieser Thatsache, dass sich hier die Namen babylonischer uud elamitischer Gottheiten finden, Purim nicht auf einfacher Herübernahme des Zagmukfestes beruhen, vielmehr muss eine Verschmelzung verschiedener Elemente stattgefunden haben. JENSEN[1] erinnert daran, dass das 12 Tafelepos, in dessen 12 Abschnitten man schon längst Beziehungen auf die 12 Abschnitte des Sonnenjahres hat erkennen wollen, ursprünglich nur die Legende des babylonischen Neujahrsfestes sei. Held derselben war ursprünglich nur Eabani = Marduk, dessen zeugungskräftiges Jugendleben, dessen ermattende Kraft, dessen Siechthum und Tod darin erzählt ward. An den Schluss der Erzählung schloss sich die Klage der Festgenossen über den dahin siechenden und sterbenden, daran der Jubel über den wiedererstandenen. Dem ursprünglichen Mythus ward die nationale Geschichte von der Belagerung des Elamiters Humman bezw. Humbaba beigemischt. Damit sind die Elemente der Festlegende gegeben, welche im Esterbuch erscheinen. Freilich unterlagen sie Veränderungen, die sich mit einer gewissen Nothwendigkeit ergeben mussten, nachdem das Fest, das die Juden übernommen hatten, einmal von seinem ursprünglichen religiösen Boden losgerissen war, aus Göttern wurden Menschen: Eabani-Marduk = Mordekai, Ištar = Ester, der Name „Braut“ ward jetzt der Name der jungfräulichen Ester. Der Sonnengott Šamaš ward verdrängt, an seine Stelle trat ein menschlicher König. Das Fasten der Ester ist der Rest der Klage um Eabani. Durch die Verbindung des Nikanorfestes mit Purim wurde das ursprünglich eintägige Fest ein zweitägiges, das wegen der Nähe des Osterfestes um einen Monat vorgerückt wurde, denn das Fest mit seiner ausgelassenen Freude, mit seinen Schmausereien etc., vertrug sich mit Passah-Maṣṣot nicht. Die Verlegung der Geschichte nach Susa weist wohl darauf hin, dass die oben beschriebene Wandlung sich in persischer Zeit vollzog. — JENSEN weist schliesslich noch darauf hin, dass als Parallelgeschichte die Geschichte der Judith aufzufassen sei, auch sie wolle das Purimfest erklären. Hoffentlich gelingt es JENSEN bald die oben angedeutete Anschauung an der Hand seines gesammten Materials zu begründen.

2. Das Fest der Tempelweihe (חֲנֻכָּה, τὰ ἐγκαίνια Joh 10 $_{22}$, voll-

[1] Brief an den Verf. vom 18./10. 93.

ständiger αἱ ἡμέραι ἐγκαινισμοῦ τοῦ θυσιαστηρίου[1] I Makk 4 59 Luth. Kirchweihe) ist zur Erinnerung an die durch Judas Makkabaeus nach der Eroberung Jerusalems im Jahre 164 v. Chr. vollzogene Tempelweihe gefeiert. Weil der Brandopferaltar am 25. Kislev, demselben Tage, an dem er drei Jahre vorher[2] entweiht war, wieder geweiht wurde I Makk 4 52 54, so sollte das Fest von da an mit Wonne und Freude (μετ' εὐφροσύνης καὶ χαρᾶς) acht Tage[3] lang gefeiert werden. Ein besonderer Cultusact findet an diesem Feste nicht statt, es wird vielmehr besonders durch Beleuchtung der Häuser und der Synagogen gefeiert und zwar so, dass am ersten Tag ein Licht, an jedem folgenden Tag eins mehr angezündet wird[4].

3. Das Fest der Gesetzesfreude (חַג שִׂמְחַת הַתּוֹרָה) schliesst sich an die achttägige Laubhüttenfeier am 23. Tišri an. Nämlich am Sabbath nach dem Laubhüttenfest wurde die Verlesung der 54 grossen Paraschen geschlossen und wieder von vorn begonnen. Die Zeit der Entstehung des Festes ist nicht zu bestimmen, ebenso wenig das Alter des jetzigen Paraschencyclus, sicher ist, dass er in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts längst bekannt war, vgl. Zunz, Gottesdienstl. Vorträge der Juden S. 37.

4. Fasttage. Abgesehen von dem Lev 16 erwähnten Versöh-

---

[1] Andere Namen finden sich II Makk 1 18 καθαρισμὸς τοῦ ἱεροῦ; Jos. ant. 12 7 7, φῶτα was er so erklärt: ἐκ τοῦ παρ' ἐλπίδας οἶμαι ταύτην ἡμῖν φανῆναι τὴν ἐξουσίαν (scil. τῆς θρησκείας), doch ist das wenig wahrscheinlich; wahrscheinscheinlicher denken Bertheau, De secundo libro Macc. (Gött. 1829), p. 25 und Delitzsch, RE. IV S. 544 an das Wiederanzünden der Lichter im Tempel. In II Makk 1 9 vgl. v. 18 findet sich endlich der Name ἡμέραι τῆς σκηνοπηγίας τοῦ Χασελεῦ.

[2] Nach II Makk 10 3 zwei Jahre vorher; mit I Makk 4 52 54 stimmen Jos. ant. 12 7 6 Hier. zu Dan 8 14.

[3] Offenbar unter Einfluss des Laubhüttenfestes mit seiner achttägigen Feier, vgl. den Namen unseres Festes σκηνοπηγία τοῦ Χασελεῦ im Gegensatz zur σκηνοπηγία im Tišri. Nach talmud. Deutung rührt die achttägige Feier daher, dass man bei der Reinigung des Tempels einen versiegelten Oelkrug gefunden, dessen Oel seiner Quantität nach nur für einen Tag ausreichend, wunderbarer Weise acht Tage gebrannt habe, vgl. Lightfoot zu Joh 10 22; Selden, De Synhedriis 3 13 9ff.; Buxtorf, Synag. jud. c. 28. Ueber die gegenwärtige Art der Feier, vgl. Schröder, Satzungen und Gebräuche des talmud.-rabbinischen Judenthums S. 161ff.

[4] Da weder Josephus (ant. 12 7 7) noch der Verf. von II Makk 10 7 diese Sitte erwähnt, so vermuthet Grimm zu I Makk 4 54, dass sie vielleicht erst aus dem von Jos. erwähnten Namen τὰ φῶτα entstanden ist. — Die oben angegebene Sitte ist die der Schule Hillels, während die Schule Schammai's umgekehrt mit acht Lichtern beginnt und täglich eins weniger anzündet.

nungstage, der vom Volk als Fasttag begangen wurde, hören wir Zach $7_{3\,5}$ von zwei Fasttagen im 5. und 7. Monat, zu denen der Prophet 8_{19} noch zwei andere im 4. und 10. Monat hinzufügt. Offenbar waren diese zu Zacharja's Zeit seit 70 Jahren d. h. seit Anfang des Exils bestehenden Fasttage die dem Exil voraufgehenden Unglückstage. 1) Am 9. des 4. Monats drangen die Chaldäer in Jerusalem ein Jer 39_{2} $52_{6\,7}$ II Reg 25_{3} f. 2) Am 7. des 5. Monats ward Stadt nnd Tempel verbrannt II Reg 25_{8} — Jer 52_{12} wird der 10. des 5. Monats angegeben. 3) Im 7. Monat wurde Gedalja ermordet Jer 41 II Reg 25_{25}. Der Tag ist im A. T. nicht angegeben, nach der Ueberlieferung war es der dritte. 4) Am 10. Tag des 10. Monats wurde die Belagerung Jerusalems begonnen II Reg 25_{1} Jer 52_{4}. Auch später noch wurde trotz des Wortes des Propheten über diese Fasttage ihre Feier beibehalten[1].

Als die Römer Jerusalem zerstört hatten, bekamen zwei dieser Tage eine neue Bedeutung. Wie einst die Chaldäer im 4. Monat in die Stadt gedrungen waren, so erstürmten auch die Römer in diesem Monat unter Titus die Stadt und zwar am 17., auf den jetzt das Fasten verlegt wurde; wie die Chaldäer einst im 5. Monat den Tempel zerstört hatten, so auch die Römer, nach dem Talmud war es der 9., dessen Feier, wie auch die des Versöhnungstages, mit dem schon am vorhergehenden Abend anhebenden Fasten beginnt. Dieser Tag bezeichnet den Höhepunkt der Trauergedenktage, an dem in der Synagoge die Threni verlesen wurden.

Von geringerer Bedeutung, und daher auch zum Theil bald wieder verschwunden, sind folgende Feste:

1. Das Fest des Holztragens, vgl. קָרְבַּן הָעֵצִים Neh 13_{31} M. Ta'anit 4_{5} τῶν ξυλοφορίων ἑορτή Jos. bell. jud. $2_{17\,6}$ wurde am 3. Elul gefeiert, nach Josephus brachte man an diesem Tage Holz zur Unterhaltung des immerwährenden Altarfeuers. Wahrscheinlich ist das Fest ans Neh 10_{35}, vgl. 13_{31} hervorgegangen, welche Stelle berichtet, dass schon Nehemia Anordnungen für die Darbringung des Holzes getroffen habe. In der Misch. Ta'anit 4_{5} werden neun Tage für die verschiedenen Theile des Volkes zur Herbeischaffung des Altarholzes namhaft gemacht.

2. Der Nikanortag wurde zum Andenken an den Sieg des Judas Makkabaeus über den syrischen Feldherrn Nikanor bei Bet-

[1] Ueber diese Fasttage mit anderer späterer Motivirung, vgl. Reland, antt. $4_{10\,6}$ und über die während des Jahres überhaupt üblichen Fasten der späteren Juden Reland, antt. $4_{10\,7}$.

horon 160 v. Chr. am 13. Adar gefeiert I Makk 7 49 II Makk 15 36. Noch Josephus ant. 12 10 5 kennt die Feier, auch Megillat Ta'anit c. 12, im babylon. Talmud Ta'anit 18b, im Masseket Sopherim 17 4 wird dieselbe erwähnt, vgl. David Cassel bei GRIMM zu I Makk 7 49, doch ist sie später völlig in Vergessenheit gerathen.

3. Das Fest der eroberten Burg wurde auf Befehl des Hohenpriesters Simon zur Erinnerung an die Wiedergewinnung und Reinigung der Akra in Jerusalem im Jahre 141 v. Chr. am 23. Tag des 2. Monats gefeiert I Makk 13 50—52, doch ist es wohl bald in Vergessenheit gerathen. JOSEPHUS erwähnt es nicht.

Kap. 4.

Heilige Handlungen.

I. Die Opfer.

§ 103. Die Opfer der älteren Zeit.

1. Ursprung des Opfers. Weder bei JE noch Bb findet sich die Vorstellung, dass der Ursprung des Opfers, das bei J Gen 4 3—5 Num 16 15 wie überhaupt in den Schriften der vorexilischen Zeit, vgl. Jes 1 13 I Sam 2 17 29 26 19 Zeph 3 10, ja selbst noch in Mal 1 10f. 13 2 12f. 3 3f. allgemein מִנְחָה „Gabe“ genannt wird, während P das abgeblasstere קָרְבָּן hat, mit der Entstehung des Mosaismus zusammenfällt und Moses so wesentlich als Ritualgesetzgeber zu denken sei, sondern das Opfer wird als etwas aus der vormosaischen Zeit Herrührendes gedacht, das bis in die älteste Zeit hineinreicht: wie Kain und Abel opfern Gen 4 3ff., so opfert Noah 8 20ff. und die Patriarchen 12 7f. 15 9ff. 22 1ff. 26 25 28 18 20ff. 31 54 35 7, ja eine Opferfeier ist bei JE der Vorwand für die Forderung, Israel aus Aegypten zu entlassen Ex 3 18. Das Opfer ist also etwas dem Volke Israel mit den Heiden Gemeinsames. Der Unterschied besteht nur darin, dass diese ihren Göttern, Israel aber Jahve mit Ausschluss aller anderen Götter opfert Ex 22 19, vgl. 22 28f. 23 14ff. So bringt Jitro, als er sich Israel anschliesst, statt seinem bisherigen Volksgott nun Israels Gott, Jahve, Brand- und Dankopfer dar Ex 18 12 und auch Bileam versteht es zu opfern: er baut sieben Altäre und bringt je einen Farren und Widder auf jedem dar Num 23 1ff.

Mit dieser bei JE und Bb sich findenden Anschauung stimmen durchaus die übrigen der vordeuteronomischen Literatur angehörigen Schriften des Alten Testaments überein: nirgends findet sich eine

Spur davon, dass Opfer, die man Jahve dargebracht, doch illegitim sein können, vielmehr bringt man, wenn es nicht anders geht, Opfer in der denkbar einfachsten Weise dar, wie es der Augenblick gestattet, wie das das Opfer Sauls und des Volkes an dem schnell errichteten Altar I Sam 14 34 f. und das Opfer Elisas I Reg 19 21 beweisen, ja wenn Naemann gelobt, keinen anderen Göttern als Jahve fernerhin Brandopfer nnd Dankopfer darzubringen II Reg 5 17, so wird dabei offenbar vorausgesetzt, dass das Unterscheidende zwischen seinen bisherigen und den zukünftigen Opfern nicht in dem „Wie“, sondern in dem „Wem“ liegt, die Art des Opferns war dieselbe, nur der Gegenstand der Verehrung wurde ein anderer. Auch die Propheten lassen darüber keinen Zweifel, dass der Cultus nicht mosaischen Ursprungs, nicht der wesentliche Inhalt der Thora Jahves ist. Amos stellt 4 4 f. die Art ihres Gottesdienstes als selbstgewählte hin: so liebt ihr es ja, und 5 21 ff. verneint er, dass Israel Jahve in der Wüste vierzig Jahre hindurch Opfer gebracht habe. Nach Hos 4 6 ff. 8 11 ff. kann darüber kein Zweifel sein, dass die Thora Jahves, welche die Priester verachtet haben, nichts mit Cultus nnd Opfern, sondern mit den sittlichen Forderungen Jahves zu thun hat, wie denn auch Jes 1 10 ff. 5 24 30 9, der Verfasser von Mich 6 6 ff. und Jer 6 19 f. nicht anders urtheilen, ja der letztere hebt 7 22 ausdrücklich hervor, dass Jahve den Israeliten beim Auszug aus Aegypten keine Verordnungen über Brand- und Schlachtopfer gegeben habe.

2. Die Veranlassung des Opfers. Im Opfer Israels findet Jahves Verehrung ihren natürlichen Ausdruck: wie man den Mächtigen des Volkes mit Geschenken aller Art nahte, so kam der Israelit auch zu Jahve mit seinen Gaben, galt es doch seit alter Zeit in Israel als Gebot, nicht leer vor Jahve zu erscheinen Ex 23 15 34 20, vgl. Dt 16 16. Seinem Grundcharakter nach ist der alte israelitische Cultus durchaus fröhlich: bei den Opfermahlzeiten concentrirte sich des Volkes Freude; Korn und Most waren in erster Linie die Motive der Freude, nnd kein grösserer Schmerz war für das Volk denkbar, als wenn es Jahve nicht mehr die Erstlinge darbringen konnte, wenn es sein Brot wie Trauerbrot, wie unreine Speise essen musste, weil es Jahve keine Opfer darbringen konnte Hos 9 1 ff. und c. 2. Freilich konnten auch andere Gefühle wie die der Freude über den empfangenen Erntesegen im Opfer zum Ausdruck kommen, die verschiedenartigsten Ereignisse des Lebens konnten durch das Opfer ihre Weihe empfangen: wurde ein Krieg begonnen, so brachte

man Jahve Opfer dar I Sam 7 9 13 9ff.; schloss man einen Bund, so ass man „vor Jahve" Gen 31 46 54 Ex 24 11; trat man mit einer Bitte oder Frage vor Jahve, so unterstützte man sie durch ein Opfer oder gelobte es, vgl. Gen 28 20ff. Jdc 11 30; bei einem Opfer vereinigte man seine Freunde I Reg 19 21; kam ein gern gesehener Freund oder ein vornehmer Gast ins Haus, so ehrte man ihn dadurch, dass man ihm Fleisch vorsetzte, d. h. ein Thieropfer und eine Opfermahlzeit veranstaltete Gen 18; ja jede Schlachtung wurde in alter Zeit zu einem Opfer, weil das Blut, der Sitz des Lebens, vgl. II Sam 23 17 Dt 12 23 ein Gegenstand heiliger Scheu war, dass man daher nur so zu vergiessen wagte, dass man es Jahve gab, dessen Speise so auch von der der Menschen unterschieden wurde. Vielleicht wirkte zur Ausbildung dieser Sitte auch der Umstand mit, dass das Fleischessen für die Israeliten, die wie die Südländer überhaupt sich mehr von vegetabilischer Kost nähren, ein verhältnissmässig seltenes Fest war, das andere Empfindungen als die tägliche Nahrung hervorrief und daher auch besonders herausgehoben wurde.

Verhältnissmässig selten versuchte man in alter Zeit mit dem Opfer als „Geruch der Beruhigung" den Zorn der Gottheit zu besänftigen I Sam 3 14 26 19; meist vermied man es in Zeiten, wo der Zorn Jahves offenbar geworden und zum vernichtenden Ausdruck gekommen war, vor Jahve zu treten, wie das z. B. II Sam 24 zeigt: erst nach dem Aufhören der Pest und nachdem David von dem Propheten aufgefordert ist, opfert er, vgl. Jdc 20 26 I Sam 7 6.

Die verschiedenen Veranlassungen des Opfers fanden in dem Gebet ihren Ausdruck, das doch wohl jedes Opfer begleitete, denn nur so erklärt es sich, dass הַעְתִּיר, der term. für das Verbrennen des Jahve zugehörigen Opfertheils, geradezu die Bedeutung „beten" empfängt, vgl. Job 22 27 Ex 8 4 25 9 28 נַעְתַּר Gen 25 21 II Sam 21 14 24 25 Jes 19 22, wie andrerseits בִּקֵּשׁ אֶת־יהוה gleichbedeutend mit זָבַח לַיהוה wird II Chr 11 16.

Wie sehr übrigens der Grundcharakter des alten Opfers ein fröhlicher war, geht unwiderleglich aus der Thatsache hervor, dass noch im Deut. שָׂמַח לִפְנֵי י׳ term. für das Opfern und Opfermahlzeithalten ist, vgl. 12 12 18 14 26 16 11 27 7; auch aus Stellen wie Am 2 8 Jes 28 7 f. I Sam 1 14 geht dasselbe hervor.

3. Das Opfermaterial. Auch in Israel hat einst das Menschenopfer bestanden: das beweist nicht nur die Jiphtaḥgeschichte Jdc 11, sondern auch die Tötung des Zebaḥ und Ṣalmunaʿ durch Gideon,

sowie die des Agag durch Samuel, denn ohne Zweifel werden sie vor dem Altar Jahves, vgl. לִפְנֵי י׳ I Sam 15_{33} niedergehauen und als das Beste der Beute Jahve dargebracht Jdc 8_{18}ff. I Sam 15_{32}f., wie dasselbe uns von den alten Arabern berichtet wird[1]. Und wenn David den Gibeoniten sieben Nachkommen des Saul ausliefert, die dann „vor Jahve“ von diesen aufgehängt wurden II Sam 21_{9}, so kann auch das nicht anders denn als ein Jahve dargebrachtes Opfer aufgefasst werden. Jedenfalls haben aber diese Menschenopfer bei den Israeliten nie die Bedeutung gehabt, die sie bei Kanaanitern und andern Völkern hatten, wie sie denn auch schwerlich aus dem Boden des Jahvismus erwachsen sind, vielmehr sind sie von den Kanaanitern her eingedrungen und nur in besondern Zeiten geübt. Gegen das Kinderopfer hat sich der Jahvismus schon in verhältnissmässig früher Zeit erklärt, wenngleich aus dem Vorhandensein von Gen 22 wohl zu schliessen ist, dass es doch auch in Israel vorgekommen ist. Man hat freilich in Ex 22_{28} eine derartige Forderung des Opfers der Erstgeborenen zu finden gemeint, aber sicher mit Unrecht, weder die ältere Geschichte Israels noch auch Bb nach seinem sonstigen Charakter macht das irgendwie wahrscheinlich[2]; vielleicht ist bei Ex 22_{28} eher an die Weihung des Erstgeborenen zum heiligen Dienst zu denken, doch vgl. S. 99 Anm. 1. Erst gegen den Ausgang der Königszeit wurde es in Juda häufiger, Jahve durch Kinderopfer zu ehren, es fand eben eine Verschmelzung von Jahve und Melek, dem sie eigenthümlich waren, statt, vgl. Mich 6_{7} II Reg 21_{6} Jer 7_{31} Ez 20_{26} 23_{36}ff. Auch jetzt war das Eindringen dieses Cultus nicht von ungefähr, sondern man glaubte vom Zorne der Gottheit getroffen zu sein, man ahnte damals, wie seit langer Zeit nicht, den ganzen furchtbaren Ernst der Zeit, und man hatte sich nicht getäuscht.

Das gewöhnliche Opfermaterial bildeten nach der naiven Anschauung des Alterthums essbare Dinge, ohne dass man sich jedoch durchaus auf diese beschränkt hätte: es ist nicht nur an den Bann zu erinnern, durch den die Kriegsbeute bezw. Gefangene Jahve geweiht, d. h. geopfert wurden, sondern auch an jene Dinge, wie Wolle, Flachs u. s. w., welche später als Abgaben an die Priester erscheinen Dt 18_{4}, ursprünglich aber als Gaben an die Gottheit mit den essbaren Dingen gewiss auf derselben Stufe standen. Unter

[1] Vgl. Wellhausen, Skizzen III 112f.; W. R. Smith, Relig. Sem. 472.
[2] Vgl. Smend, Religionsgesch. S. 276 Anm.

den Nahrungsmitteln kamen zunächst die vegetabilischen in Betracht: Brot, Wein und Oel.

Ohne Zweifel eines der ältesten Opfer ist das der sogen. Schaubrote (לֶחֶם הַפָּנִים I Sam 21 7 I Reg 7 48 LXX ἄρτοι ἐνώπιοι, ἄ. τοῦ προσώπου oder ἄ. τῆς προσφορᾶς I Reg 7 48), welche in bestimmten Zwischenräumen an den Heiligthümern auf den „Tisch Jahves“ gelegt wurden und hernach dem Priester zufielen. Als Opfergabe sind sie לחם קדש I Sam 21 5, desshalb erhalten sie David und seine Begleiter nur unter der Voraussetzung der rechten Vorbereitung, d. h. der Enthaltung vom geschlechtlichen Umgang in der Zeit vor dem Genuss. Dass diese Brote in der ältesten Zeit in naiver Weise als eine der Gottheit dargereichte Speise (vgl. לחם אלהים) gedacht sind, dürfte heute kaum noch bezweifelt werden[1]. Aber auch sonst brachte man Brot zu den Heiligthümern als Opfergabe. Gideon backt ein Epha gewöhnliches Mehl zu Maṣṣot Jdc 6 19 und auch Hanna bringt ein Epha Mehl nach Silo I Sam 1 24, wo es offenbar zu Maṣṣot verbacken wird, vgl. Ez 46 20. Wie hier ungesäuerte Brote als Opfergabe erwähnt werden, so auch öfter einst gesäuerte. Zur Zeit des Amos verwandte man gesäuerte Brote (חָמֵץ) beim Dankopfer 4 5; nach I Sam. 10 3 tragen die zum Heiligthum nach Bêtêl reisenden Männer ebenfalls gesäuerte Brote, ja selbst im ursprünglichen Text von Lev 7 13[2], wie in den am Pfingstfest dar-

[1] Strack in RE[2] XIII S. 457 sagt freilich: „Diejenigen, welche meinen, dass das Schaubrot nach der ältesten Anschauung eine der Gottheit zum Genuss dargebotene Gabe gewesen sei, ziehen den Offenbarungscharakter der israelitischen Religion nicht oder doch nicht genügend in Rechnuug“, aber es ist nicht einzuschen, was angesichts der in den ältesten Berichten vorliegenden und später noch nachklingendem Ausdrücke Strack mit diesem so vieldeutigen dogmatischen Ausdruck besagen will.

[2] Der jetzt vorliegende Text in Lev 7 11 ff. ist von Wellhausen, Proleg. S. 71, Anm. 3 mit Recht als verderbt erkannt. v. 12 ist eine vorausgeschickte authentische Interpretation, die den Anstoss von v. 13 im Voraus beseitigen soll, nnd das erste על in v. 13 ist ebenfalls Correctur. So gefasst ergiebt sich ein besserer Anschluss des v. 13 an v. 11 und ein völlig klarer Gedanke: Gesänertes Brot soll er zum Dankopfer als seine Gabe darbringen, vgl. Am 4 5. Bei dem jetzigen Text fällt nicht nur das doppelte על in v. 13 auf, beide vertragen sich keineswegs gut zusammen, sondern auch die ganze Art des Ausdruckes ist schief. v. 12 redet von den zum Lobopfer darzubringenden Maṣṣotkuchen und Maṣṣotblättern nnd v. 13 fährt fort: „Zu Kuchen gesäuerten Brotes hinzu soll er seine Gabe darbringen“, während man vielmehr erwartete: „Zu den Maṣṣotkuchen und Maṣṣotblättern soll er Gesäuertes darbringen“, ganz abgesehen davon, dass man nach Analogie des על זבח תודת שלמיו auch חלות לחם חמץ als Gott

zubringenden Broten liegt noch eine Erinnerung daran vor. Erwägt man, dass jedes Opfer, abgesehen vom Brandopfer, in der älteren Zeit wesentlich Mahlopfer war, so ist diese Sitte begreiflich genug, man nahm zum Mahl am Heiligthum, was man zu jedem anderen fröhlichen Mahl nöthig hatte. Besondere Rücksichten z. B. auf augenblicklichen Zeitmangel oder auf den Charakter der Gabe als Erstling von der begonnenen Ernte war für die Verwendung von Maṣṣot bestimmend. — Wann für diese Art von Opfern der Ausdruck מִנְחָה besonders gebraucht ist, ist fraglich, offenbar schon in verhältnissmässig alter Zeit, was ja auch begreiflich genug ist, da gewiss früher diese vegetabilischen Opfer bei weitem die häufigsten waren, vgl. Am 5 22 25 Jes 19 21 Jer 14 12 17 26 33 18 41 5 u. s. f. Nach I Reg 18 29 36 soll schon in den Tagen des Elias die Abendminḥa üblich gewesen sein, die Zeit ihrer Darbringung wird geradezu als Zeitbestimmung gebraucht, vgl. Esr 9 4 Dan 9 21.

Wie Brot so brachte man Jahve auch Wein und Oel, die ja auch für des Menschen Nahrung von grosser Bedeutung waren. Bei den Opfermahlzeiten hat der Wein gewiss nicht gefehlt und dementsprechend auch Jahve eine Weinlibation empfangen, vgl. Am 2 8 Hos 9 4 I Sam 1 24 10 3; der Genuss des Weines beim Opfermahl wird auch in dem Verdacht des Eli der Hanna gegenüber I Sam 1 14 wie auch in der Strafrede des Jesaja gegen den trunkenen Priester vorausgesetzt, vgl. Jes 28. Dagegen wird die Weinlibation als selbstständiges Opfer nicht erwähnt. Das war wahrscheinlich anders bei dem Oel: das Begiessen des Steines von Betel mit Oel Gen 28 18 ist ursprünglich gewiss als Oelopfer anzusehen; die Ströme Oels, von denen Mich 6 7 redet, weisen gleichfalls auf die Oellibationen und auch das Salben von heiligen Personen und später von Sachen lässt nicht minder auf eine einst selbständig bestehende Oellibation schliessen, vgl. § 93. Selbst Ezechiel verräth noch ein deutliches Bewusstsein davon, dass Wein und Oel einst im alten Cultus nicht dieselbe Wichtigkeit gehabt haben, denn so ist es doch wohl zu deuten, dass Ezechiel vom Wein vollständig schweigt, dagegen die Oelspende erwähnt, denn ohne Zweifel ist הַנֵּסֶךְ Ez 45 17 auf sie und nicht auf den Wein zu beziehen, da das Oel v. 14 in der Einnahme und c. 46 allein in der Ausgabe erscheint. — Wie in der spätern Zeit so wurde übrigens gewiss auch schon in der älteren Zeit das Oel beim Zebaḥ gebraucht, weil namentlich die vegetabilischen Speisen gewöhnlich

Darzubringendes ansehen muss, was offenbar doch durch v. 12 vermieden werden soll.

mit Oel angemacht wurden[1] Eine Wasserlibation wird nur I Sam 7 6 und II Sam 23 16 erwähnt, sie ist offenbar ziemlich früh verschwunden. Ob die Wasserlibation bei der nachexilischen Feier des Laubhüttenfestes ein Rest dieser alten Sitte ist oder andern Ursprung hat, ist fraglich.

Selbstverständlich war aber so wenig für Wein nnd Oel wie für Brot in der älteren Zeit ein bestimmtes Maass, das man Jahve zu geben hatte, vorgeschrieben, sondern das stand im Belieben des Einzelnen, noch zur Zeit des Deut. ist das nicht anders, Dt 16 10 17 lassen darüber gar keinen Zweifel.

Als animalische Opfer erscheinen nur die essbaren Hausthiere, es werden erwähnt 1) vom Rindvieh (בָּקָר) das Rind (שׁוֹר) I Sam 14 34 I Reg 1 19 25, das junge Rind (פַּר) I Sam 1 25 (פָּרָה) I Sam 6 14, das Kalb (עֵגֶל) Mich 6 6 (עֶגְלָה) Gen 15 9 I Sam 16 2, das Mastkalb (מְרִיא) II Sam 6 13 I Reg 1 19 25 (neben שׁוֹר) I Reg 1 9 (neben צֹאן וּבָקָר), 2) vom Kleinvieh (צֹאן) das Milchlamm (טְלֵה חָלָב) I Sam 7 9, das Schaf (שֶׂה כְּבָשִׂים) Jes 1 11 und Ziege (שֶׂה עִזִּים) Gen 15 9 Dt 14 4, Widder (אַיִל) und Ziegenbock (עַתּוּד) Jes 1 11. Ueber die Qualität dieser Opferthiere erfahren wir nur wenig: aus I Sam 7 9 sehen wir, dass ziemlich junge Thiere geopfert wurden, aber Regel war das nicht, Gen 15 9 berichtet von dreijährigen, Jdc 6 25 gar von siebenjährigen Thieren, doch ist die letztere Stelle wohl verderbt, vgl. BERTHEAU zu d. St. Warum

[1] Ueber die Bedeutung dieses Oels als Zugabe zur Minḥa sind allerlei tiefsinnige Vermutbungen noch in neuerer Zeit von NEUMANN (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft 1853 S. 340), KLIEFOTH (Liturg. Abhandlungen IV S. 106 120) u. A. ausgesprochen, doch handelt es sich auch hier nur um Spielereien der Phantasie, welche schon KURTZ (Der alttest. Opfercultus S. 248 ff.) treffend zurückgewiesen hat. Wenn er freilich (S. 249) behauptet, dass die Sättigung aller Arten der Vorhofsminḥa mit Oel den Gedanken ausspreche, dass nur das Wirken geistlicher Speise seitens der Menschen ein Gott wohlgefälliges sei, bei welchem der Geist Gottes mitgewirkt habe und nur die Speise ihm dargebracht werden könne, die mit dem Oel seines Geistes gesalbt ist, so ist auch diese Meinung als eine im Texte nicht begründete und von einer falschen Grundanschauung über das Opfer ausgehende abzuweisen. Völlig treffend hat er sich dagegen S. 248 geäussert: „Geht der Begriff der Minḥa in dem der Nahrung, die der Israelit seinem Gott bringt, auf und ist das Oel nicht selbst Nahrung, sondern nur das Mittel, die Speise schmackhaft zu bereiten, so kann das Oel auch bei der Minḥa, bei der es ja ganz ebenso angewandt wird wie bei der Speisebereitung des gewöhnlichen Lebens, nicht dem Brod und Wein als dritte Hauptsubstanz zur Seite gestellt werden" (gegen BÄHR II S. 302, 316; NEUMANN a. a. O. S. 339; KLIEFOTH S. 101, 103; OEHLER, RE.[1] X S. 606; THALHOFER S. 85).

die jagdbaren Thiere ausgeschlossen waren, ist nicht ersichtlich, man hat wohl vermuthet, dass sie als Eigenthum Gottes galten, der Mensch aber von seinem Eigenthum opfern sollte[1]. Aus der Forderung, dass auch das Blut der auf der Jagd getöteten Thiere zur Erde geschüttet und mit Erde bedeckt werden musste Dt 12 16 24 Lev 17 13, haben andere vielmehr geschlossen, dass einst auch das Wild geopfert werden konnte, aber die Berechtigung zu diesem Schluss ist fraglich, weil die Vermuthung nahe liegt, dass diese Forderung eine Folge der Scheu vor dem Blutgenuss ist, jedenfalls fehlt es uns auch in der ältesten Zeit an irgend einem directen Zeugniss, dass das Wild als opferbar angesehen wurde.

Diese animalischen Opfer (זֶבַח Am 5 25 Hos 3 4 u. ö.) waren die kostbareren und selteneren, weil man nur bei besonderen Gelegenheiten ein Thier der Heerde schlachtete, aber einen religiösen Werthunterschied begründete es nicht, ob man vegetabilische oder animalische Erzeugnisse opferte. Kains Opfer wird nicht um desswillen verworfen, weil er vegetabilische, und Abels Opfer wird nicht um desswillen angenommen, weil er animalische Gaben darbrachte[2], jeder giebt das, was er hat, lediglich die verschiedene Gesinnung, in der sie an den Altar traten, bestimmt Jahves Stellung zu ihnen.

Natürlich haben erst auf dem Boden Kanaans die vegetabilischen Opfer diese Bedeutung erlangt, nachdem Israel ein Bauernvolk geworden war, in seiner alten nomadischen Zeit stand das Thieropfer durchaus im Mittelpunkt.

4. Die Darbringung. Die Art, wie die Jahve zugehörigen Stücke ihm zugeeignet wurden, ist verschieden. Die Gaben konnten entweder vor Jahve hingestellt (ערך) oder ausgeschüttet (שׁפך bezw. נסך) werden — offenbar dachte man sich Jahve als solche Gaben geniessend —, jenes geschah bei den Schaubroten, daher der Name לחם המערכת Neh 10 34 I Chr 9 32 23 29, dies bei den Trankopfern, vgl. I Sam 7 9 Hos 9 4, während man das Oel an den heiligen Stein strich Gen 28 18. Die Thiere wurden geschlachtet und ihr Blut auf den Altar gestrichen und damit der Gottheit zugeeignet. I Sam 14 32ff. erzählen uns ein Beispiel: Als nach der gewonnenen Schlacht die Israeliten, von Hunger getrieben, die Thiere schlachteten und

[1] Stade, Gesch., I 496 hat freilich demgegenüber auf die Turteltaube hingewiesen, doch ist dieser Einwand insofern nicht zutreffend, als die Turteltaube von den Israeliten gezähmt und daher auch als gern gesehene Hausgenossin betrachtet ist, vgl. Ps 74 19.

[2] Vgl. Knobel und Tuch zu Gen 4 3ff.

zubereiteten, ohne Jahve sein Theil zu geben, befahl Saul, dass man einen grossen Stein herwälze und an ihm die Thiere geschlachtet und ihr Blut über ihn gegossen werde. Genau dieselbe Sitte finden wir bei den alten Arabern: nach dem echt arabischen Ritus wird nur das Blut auf den heiligen Stein gestrichen oder geschüttet, von einem Altar als Opferherd, vom Opferfeuer, in dem bestimmte Theile des Opferthieres verbrannt werden, weiss das arabische Alterthum nichts, vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III 113. Diese einfache Sitte hielt sich aber bei den Israeliten nicht lange, sondern der heilige Stein bildete sich zum Altar und Opferherd um, und wie einen Theil der vegetabilischen Gaben Am 4_{5}, so verbrannte (קִטֵּר) man auch gewisse Theile des Thieres, namentlich die Fettstücke, auf dem Altar, aber nicht roh, sondern vielmehr gekocht, vgl. Jdc 6_{19} I Sam 2_{13}ff. Der Grund davon liegt offenbar in der Auffassung, die man von diesem Opfer hatte, vgl. unten. Das Verbrennen selbst ist lediglich das Mittel, die Gaben, welche man Jahve geben wollte, ihm zuzueignen, es tritt hervor, nachdem die naive Vorstellung der alten Zeit, wonach man gemeint, dass die Gottheit die ihr hingestellten Gaben verzehre, in den Hintergrund gedrängt war. Von irgend einem besonderen Ritus, der nur den Priestern bekannt gewesen wäre, von einem geheimnissvollen, mystischen Vorgang, welcher die Vermittlung eines Priesters erfordert hätte, weiss die alte Zeit nichts, konnte doch Jeder Jahve sein Opfer darbringen. Damit soll selbstverständlich nicht geleugnet werden, dass an den grossen Heiligthümern, wo eine ständige erbliche Priesterschaft amtirte, sich eine bestimmte Opfersitte, ein bestimmter Ritus bildete, dem der Einzelne, der an das Heiligthum kam, sich zu fügen hatte, aber einen besonderen Werth legte man anderwärts auf solche Opfersitte nicht, ein Sacrileg war der Verstoss gegen dieselbe nicht.

Die animalischen Opfer der älteren Zeit zerfielen in zwei Classen: Mahlopfer und Brandopfer, je nachdem nur ein Theil des Opferthieres, oder das Opferthier ganz auf dem Altare verbrannt wurde.

a. Das Mahlopfer (שְׁלָם[1] Am 5_{22} I Sam 13_{9} II Sam 6_{17}f.;

---

[1] Gewöhnlich übersetzt man שלם mit Erstattungsopfer oder Dankopfer, vgl. Jos. ant. $3_{9\,2}$ θυσία χαριστήριος LUTH., GES., DE W., ROS., WIN., BÄHR, II 352, EW., Alt. 68, KNOB., HOFM., Schriftbew.[2] II 1 227f., man hat zur Begründung auf שְׁלָמִנִים Jes 1_{23} = שִׁלּוּם Mich 7_{3}, auf שְׁלָם נֶדֶר Ps 65_{2} und שְׁלָם תּוֹדָה Ps 56_{13} verwiesen, auch daran erinnert, dass זֶבַח תּוֹדָה eine Hauptart von זבח שלם ist. Jedenfalls könnte 'ז' ש aber nicht Dankopfer im Gegensatz zum

זֶבַח Hos 6_{6} Dt 12_{27} 18_{3} I Sam 6_{15} 15_{22} u. ö. זֶבַח שְׁלָמִים, vgl. I Sam 10_{8} I Reg 8_{63}) war in der alten Zeit bei weitem das häufigste. Ihm charakteristisch war es, dass 1) nur ein Theil des Thieres (החלב vgl. I Sam 2_{12}ff.) auf dem Altare verbrannt wurde, während der Priester von dem gekochten Fleisch eine Abgabe empfieng und 2) dass alles Uebrige zur Mahlzeit verwandt wurde: Opfer und Mahl sind unzertrennlich miteinander verbunden Jdc 9_{27} I Reg 1_{9} I Sam 13_{9}ff. 14_{32}ff. Wie sehr dies Opfer im Mittelpunkt des ganzen Cultus stand, zeigt die noch bei Ezechiel sich findende Formel:

Bittopfer sein, was Stellen wie Jdc 20_{26} 21_{4} I Sam 13_{9} II Sam 24_{25} zweifellos machen, vielmehr müsste an Erstattung des Dankes für eine schon gewährte oder noch zu gewährende Gabe Jahves gedacht werden (Hengstb., Hofm.). Mit Rücksicht auf diese immerhin gekünstelte Erklärung haben andere diese Erklärung aufgegeben nnd besser mit Rücksicht auf die Pflege der mit Jahve bestehenden freundschaftlichen Beziehungen diese Opfer Heilsopfer genannt, d. h. Opfer, welche das Heil, d. h. die Wohlfahrt des Menschen betreffen (Philo de victim. p. 245f., Calv., Cler., Movers, Opf. der Karth. 61f., Hengst., Oehl., Bunsen u. A.) oder Friedensopfer (LXX in Sam. Reg. Prov. εἰρηνικὴ Aq. Symm. Theod. Gr. Ven. Vulg. Rön. in Ges. thes p. 1422, Kurtz, Keil, Del., Stade u. A.), vgl. שָׁלֵם heil, wohlbehalten, im Frieden sein und שלום Unversehrtheit, Wohlbehalten, Friede. Wenn man freilich von Anfang in diesem ז׳ ש׳ den Gegensatz zu חטאת und אשם gesehen hat, d. h. zu den beiden Opfern, welche von dem getrübten Verhältniss zwischen Gott und Mensch ausgehen und die Aufhebung dieser Trübung anstreben, vgl. Scholl in Studien der württemb. Geistlichkeit S. 108, Tholuck, Beilage zum Hebräerbrief 2 S. 71, so ist das sicher irrig, weil ח׳ und א׳ einer viel späteren Zeit als ז׳ ש׳ angehören. Diesem Opfer charakteristisch ist das Mahl, welches sowohl die einzelnen Theilnehmer durch Genuss derselben Speise und desselben Trankes untereinander als auch mit Jahve zusammenschloss, wie es ja auch oft genug zu eigentlichen Bundesschliessungen verwandt wurde, vgl. Gen 31_{54} Ex 24_{5}. Dillmann erinnert besonders an Lev $7_{11\ 20\ 21\ 29}$: Die starke Betonnng, dass es sich um ז׳ ש׳ אשר ליהוה handelt, lege den Gedanken nahe, dass es zur Zeit von Lev 7 ein ז׳ ש׳ gab, welches nicht ליהוה war, d. h. ein gewöhnliches Schlachten, das mit einem Fried- und Freundschaftsmahl verbunden war. — Sehr schwierig ist die Frage, in welchem Verhältniss זבח und שלם zu einanderstehen, denn wenn auch wohl ז׳ ש׳ einfach ז׳ genannt werden konnte, so beweisen doch Stellen wie Jos 22_{27} Num 15_{8}, dass zu gewissen Zeiten ein Unterschied zwischen beiden bestand. Es ist möglich, dass ז׳ ש׳ vielleicht eine feierlichere Art des ז׳ war, vgl. Wellh., Prol. I S. 73 Anm. Für diese Vermuthung lässt sich die Thatsache geltend machen, dass שלמים nur an einer Stelle I Sam 11_{15} allein, sonst aber stets in Verbindung mit עולה erwähnt werden Ex 24_{5} 32_{6} (Dt 27_{7}) Jos 8_{31} 22_{23} Jdc 20_{26} 21_{4} I Sam 10_{8} 13_{9} I Reg 3_{15} 9_{25} II Reg 16_{13}, nie ist auch da, wo es sich um ein Familienopfer handelt, von ז׳ ש׳ die Rede, sondern stets nur von זבח resp. זֶבַח הַיָּמִים I Sam 1_{21} $2_{13\ 19}$ $16_{3\ 5}$ $20_{6\ 29}$, vgl. 3_{14}.

auf den Bamot bezw. Bergen essen, d. h. am Cultus der Bamot theilnehmen 18 6 11 15 22 9 und dasselbe folgt aus der beim Deut. sich findenden Redewendung: „sich freuen vor Jahve“ 12 12 18 14 26 16 11 14 26 11 27 7, welche die Theilnahme am Gottesdienst bezeichnet und in Bezug auf die Opfermahlzeiten gebraucht ist, die ihrem Charakter nach durchaus fröhliche waren, entsprechend den Beweggründen, welche das Opfer veranlassten. Durch die Opfermahlzeit wurden die Angehörigen einer Familie oder eines Geschlechtes, der natürlichsten Opfergenossenschaft I Sam 1 1ff. 16 1ff. 20 6, aber auch grösserer Gemeinschaften, wie z. B. eines Heeres vor Beginn eines Feldzuges, miteinander verbunden. Zugleich aber werden sie auch mit Jahve verbunden durch diese gemeinsame Mahlzeit, an der Jahve theilnehmend gedacht ist. Durch das Opfer ladet man ja Jahve ein bei dem Altar, im Tempel zu erscheinen, vgl. Num 23 1—4. Smend (Alttestamentl. Religionsgesch. S. 124) erinnert daran, dass bei den Arabern die Gemeinde nach vollzogener Schlachtung eine Zeit lang still und stumm um den Altar stand. Das war der Moment, wo die Gottheit dem Altar nahte, um ihren Antheil am Opfer entgegenzunehmen. Vielleicht hat das הַס מִפְּנֵי יְהוָה Zeph 1 7 Hab 2 20 Zach 2 17 ursprünglich denselben Sinn. Wie beim Opfer so ist Jahve, wie gesagt, auch bei der mit ihm eng zusammenhängenden Opfermahlzeit gegenwärtig, ja er ist eigentlich der Gastgeber, da die Gaben, aus denen das Mahl bereitet wird, sein Eigenthum sind und ihm auch das Haus gehört, in dem man versammelt ist, vgl. I Sam 9 22 Jer 35 2; die Theilnehmer an der Mahlzeit sind von ihm geladen (קְרֻאִים) Zeph 1 7f. Ez 39 17f., sind seine Gäste. Da das Mahl heilig war, vgl. לחם קדש I Sam 21 5, so versteht es sich von selbst, dass die Gäste sich auf dieses Mahl zu rüsten hatten, d. h. sich vor Verunreinigungen zu hüten und Lustrationen vorzunehmen I Sam 16 5 21 5f., vgl. Ex 19 10 14 Dt 12 15, denn Unreinheit schloss von der Theilnahme an Jahves Mahl aus I Sam 20 26[1]. Man wusch oder wechselte die Kleider Gen 35 2 Ex 19 10ff. oder borgte sich Feierkleider vom Priester II Reg 10 22, eine Sitte, die vielleicht nicht der Absicht, der Gottheit zu Ehren sich zu schmücken, ihre Entstehung

[1] Es ist nicht unwahrscheinlich, dass עָצוּר וְעָזוּב ursprünglich den vom Cultus Ausgeschlossenen und den zu ihm Zugelassenen bezeichnet, namentlich Jer 36 5 liesse sich für diese Auffassung geltend machen, vgl. auch I Sam 21 8 נֶעְצָר לִפְנֵי י׳. Da beide Ausdrücke öfter die Gesammtheit des Volkes umschreiben, so beweist das, wie tief diese Sitte eingewurzelt war, vgl. W. R. Smith Rel. Sem. S. 435ff.; Smend, Alttest. Religionsgesch. S. 124 Anm. 2.

verdankt, sondern der Anschauung, dass den beim Gottesdienst getragenen Kleidern etwas von der Heiligkeit der Opfer sich mittheilt und sie dadurch unbrauchbar gemacht werden für das gewöhnliche Leben: solche Heiligkeit gefährdet unter Umständen den Menschen. Desshalb waren in alter Zeit Galakleider identisch mit Kleidern für gottesdienstliche Feiern. Wer die Kleider nicht wechseln konnte, wusch sich wenigstens, vielleicht auch nach der Handlung Lev 16 26 28 [1]. Man legte auch Schmuck zu Ehren der Gottheit an, wobei freilich zugleich zu bedenken ist, dass die Schmuckgegenstände häufig auch die Bedeutung von Amuleten [2] hatten Hos 2 14 15 Gen 35 4.

Da übrigens das Opfermahl durchaus einer sonstigen Mahlzeit entsprach, so ist es nur natürlich, dass neben dem Fleisch auch das Brot, gesäuertes I Sam 10 3 Am 4 5 wie ungesäuertes Jdc 6 19 erscheint. Zum Fleisch gehört ferner Salz, wie zu Mehl bezw. Brot das Oel, und zur Mahlzeit überhaupt Wein. Da das Mahl als ein Gemeinschaftsmahl sowohl der menschlichen Theilnehmer untereinander als auch dieser mit Jahve gedacht wurde, so ist es auch verständlich, dass Jahve wie die Opfergäste gekochtes Fleisch empfängt, ja selbst die Brühe muss Gideon über den Stein giessen. Wie tief diese Anschauung, dass Jahve das Opfer genoss [3], im Volke sass,

---

[1] Bei den Arabern finden wir ganz ähnliche Sitten: diejenigen, welche für den Umgang bei der Ka'ba Kleider von den Ḳuraisch nicht miethen konnten, mussten ihn nackt vollziehen, offenbar aus dem oben angegebenen Grund, vgl. Wellhausen, Skizzen III 52 106; W. R. Smith, Rel. Sem. S. 433.

[2] Wie nahe diese Dinge „Schmuck" und „Amulet" bei einander liegen, zeigt die Thatsache, dass bei den Syrern der Nasen- bezw. Ohrring Ḳedâšâ hiess und dass Juwelen häufig als Amulete gebraucht sind, W. R. Smith, Relig. Sem. 433, 434, Anm. 1, ja im Arabischen gehen beide Begriffe ineinander über: alles, was in die Augen springt, dient als Amulet wie als Schmuck, vgl. Wellhausen, Skizzen III 144.

[3] Bähr, II 270 ff. hat die Richtigkeit dieser Anschauung auf israelitischem Boden bestritten, sie scheitere schon daran, dass beim Opfer das Blut die Hauptsache und der eigentliche Kern sei. „Das Blut der Thiere war nirgends die gewöhnliche, geschweige denn die beliebteste Speise, so dass man es um des eigenen Genusses willen auch der Gottheit als angenehme Speise hätte anbieten können", vgl. auch Keil § 41 Anm. 8. Aber dieser von Bähr beigebrachte Grund ist hinfällig, denn die Gabe an Jahve bestand ja nicht nur im Blute, sondern auch im Fleische. Das Töten des Thieres und Vergiessen seines Blutes hatte nur die Bedeutung der Hingabe des Lebens dieses Thieres an die Gottheit. Erst in späterer Zeit verbindet sich mit der Hingabe des Blutes die Idee der Sühne und diese rückt nun immer mehr in den Mittelpunkt. Treffend hat Wellhausen, Prol. S. 64 andere derartige Einwürfe zurückgewiesen, wenn er schreibt: „Allerdings hat der gebildete Hebräer im Opfer keine Speisung

beweist die Thatsache, dass auch noch in späterer Zeit, als die naiven Anschauungen des Alterthums verschwunden waren, und man über die Nothwendigkeit des Opfers für Jahve ganz anders dachte, sich für das Opfer der Name לֶחֶם אֱלֹהִים Lev 21 22, vgl. לֶחֶם אִשֶּׁה לַיהוָה Lev 3 11 erhalten hat.

Ob und wie sich זֶבַח und שֶׁלֶם von einander unterschieden, ist nicht klar: Jos 22 29 werden die שלמים von den זבחים unterschieden, in Num 15 8 erscheint שלם dem זבח untergeordnet, in Ex 24 5 I Sam 11 15 werden זבחים und שלמים einander gleich gestellt. Man sieht, dass der Sprachgebrauch ein schwankender war. WELLHAUSEN vermuthet, dass die שלמים feierlichere Opfer waren als die זבחים (Proleg.[2] S. 73 Anm.), vielleicht war auch der Antheil, den Jahve von ihnen empfieng, ein verschiedener, vgl. S. 211 Anm. 1.

Hingewiesen sei endlich noch auf die eigenthümliche Erscheinung, dass derselbe Gedanke des Opfermahls als einer Communion der Theilnehmer sowohl untereinander wie mit der Gottheit auch bei den alten Arabern sich findet, ja dort ein ganz gewöhnlicher ist[1].

h. Wie das Mahlopfer so reicht auch das Brandopfer in alte Zeit. Seine häufigste Bezeichnung ist עֹלָה, eigentlich **Aufsteigendes**, nämlich **auf den Altar** (KNOB., OEHL. u. A.), nicht aber in der Flamme oder im Opferduft (BÄHR, KEIL, DEL., DILLM.); vom Darbringen der 'Ola das verb. העלה mit und ohne dies nom. als Obj., vgl. Jdc 6 28 II Reg 16 12; öfter ist mit dem Verb. auch על המזבח Jdc 6 28 I Reg 3 4 9 25 oder במזבח Gen 8 20 Num 23 2 4 14 verbunden. Ursprünglich bezeichnete עלה gewiss alles vom Opfer, was auf dem Altar verbrannt wurde, während כָּלִיל der terminus des Brandopfers[2] ist, das ganz auf dem Altar verbrannt wurde Dt 33 10 I Sam 7 9.

An verhältnissmässig wenig Stellen des A. T.'s kommt das Brandopfer allein vor: Gen 8 20 22 13 Num 23 1 ff. Jdc 6 20 26 13 16 23

Jahves gefunden, aber der gebildete Protestant ist auch nicht maassgebend für den ursprünglichen Charakter des Protestantismus".

[1] Vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III S. 119 und S. 122: „Das Opfer kommt nun aber nicht bloss als Legalisirungsmittel, als heilige Besiegelung zu der Bundschliessung hinzu, sondern die Bundschliessung ist überhaupt für die Idee des Opfers wesentlich und geschieht durch jedes Opfer, wenngleich nicht immer ausdrücklich und in ausgesprochener Absicht. . . . . Diese alte Opferidee der Communio durch Speise und Trank, die sich auf natürlichem Wege in Fleisch und Blut transsubstantiiren, von Jesus und Paulus verstanden, lebt unverstanden im Sacrament des Abendmahls fort."

[2] Vgl. die Opfertafeln von Massilia und Karthago in SCHROEDER, Phönicische Sprache 1869, S. 237 ff.

I Sam 7 9 f. I Reg 3 4 18 34 38; es ist hierbei abgesehen von den Menschenopfern, die natürlich nur כָּלִיל sein konnten (Jdc 11 31 II Reg 3 27 Jer 19 5) und von jenem II Reg 16 15 erwähnten Opfer. WELLHAUSEN (Proleg.[2] S. 72 ff.) macht daranf aufmerksam, dass diese Opfer ausserordentlich oder mythisch sind, was für die Bezeugung der Sitte an sich gleichgültig sein mag, nicht aber für die Statistik ihrer Häufigkeit. Sonst finden die Brandopfer sich immer in Verbindung mit Zebaḥim oder Šelamim, und zwar sind diese stets in der Mehrzahl, während mehrfach sich daneben die Einzahl עלה findet, vgl. Ex 10 25 18 12 24 5 32 6 Jos 8 31 Jdc 20 26 21 4 I Sam 6 14 f. 10 8 13 9 ff. II Sam 6 17 f. 24 25 ff. I Reg 3 15 8 63 f. II Reg 5 17 10 24 f. Wahrscheinlich brachte man Jahve Brandopfer, wenn es nicht passend erschien, dass der Mensch vom Opfer mitgenoss oder wenn man so viele Thiere zum Mahlopfer schlachtete, dass es richtig erschien, eines oder mehrere Thiere Jahve ganz zu opfern. Näheres über die Art der Darbringung erfahren wir aus den Quellen der älteren Zeit nicht.

Ans II Reg 16 15 erfahren wir, dass zn der Zeit des Ahas an jedem Morgen eine ʿOla dargebracht wurde, während man am Abend nur eine Minḥa opferte.

§ 104. Die durch das Deut. und den Einfluss des Exils hervorgerufene Umgestaltung des Cultus[1].

1. Im vorhergehenden Paragraphen ist gezeigt, in welch engem Zusammenhang das Opfer mit dem täglichen Leben stand: es vergieng keine freudige Gelegenheit in der Familie, die nicht durch das Opfer ihre Weihe empfieng und bei der man nicht zu fröhlicher Mahlzeit sich mit den Gliedern der Familie zusammenfand. Das musste mit dem Augenblick anders werden, wo man nur noch in Jerusalem opfern durfte: jetzt konnte man nicht mehr, wenn der Freund zu Gaste kam, Jahve seinen Theil von dem dem Freunde zu Ehren geschlachteten Thiere geben, jetzt konnte man nicht mehr jeden einzelnen wichtigeren Vorgang des Lebens durch ein Opfer heiligen, jetzt konnte auch keine Rede mehr davon sein, dass jede Schlachtung Opfer sei, vielmehr sieht das Dent. sich gezwungen die profane Schlachtung zu gestatten, und damit bahnt sich die Scheidung von Cultus und Leben an. Es ist völlig richtig, wenn

[1] Vgl. WELLHAUSEN, Prolegomena[2] S. 79 ff.; SMEND, Religionsgeschichte S. 306 ff.

Wellhausen (Proleg. S. 80) hervorhebt, dass wie das Leben so auch der alte Cultus im Lokal wurzelt, durch die Verpflanzung aus seinem natürlichen Boden ward er seiner natürlichen Nahrungssäfte beraubt. Es musste eine Scheidung zwischen ihm und dem Leben eintreten: man lebte in Hebron, man opferte in Jerusalem, Leben und Gottesdienst fielen auseinander. Welche Bedeutung das für die Festfeiern hatte, ist § 100 gezeigt, sie verloren ihren ursprünglichen Charakter. Das zeigt sich auch sonst. Einst war der Einzelne mit seiner Familie das darbringende Subject, das Opfer selbst war im Wesentlichen der freiwillige Ausdruck des Dankes, den der Einzelne für den von Gott empfangenen Segen sich zu geben gedrungen fühlte. Die mannigfachen Anlässe, aus denen es hervorgieng, gaben dem Opfer eine sehr verschiedene Färbung, die Vielgestaltigkeit des Lebens und seiner Ereignisse spiegelte sich auch im Opfer wieder. Das wurde hinfort wesentlich anders: der Einzelne erscheint jetzt am Tempel zu Jerusalem nicht für sich allein, bezw. als Glied seiner Familie mit dieser Familie, sondern er ist ein verschwindendes Glied des ganzen Volkes, dies Ganze, die Gemeinde der Söhne Israels, ist wesentlich das Subject des Cultus. Damit ist gegeben, dass das Privatopfer mit seinem individuellen Charakter in den Hintergrund tritt, dass das Opfermahl, bei dem die Glieder der alten Sacralgenossenschaft sich zusammenfanden, seine Bedeutung verlor, der Cultus ist nicht mehr spontan, sondern wird Statut, im Opfer spiegelt sich nicht mehr die menschliche Empfindung wieder, sondern es ist Ausdruck des Gehorsams gegen Jahves Willen, es wird nun Selbstzweck; der officielle Cultus vollzieht sich nun im Gemeindeopfer: ob der einzelne Israelit an diesem Opfer persönlich theilnimmt oder nicht, dies Gemeindeopfer hat seine Bedeutung, wenn es nur der Priester legitim verrichtet. Damit ist das Opfer zum opus operatum geworden, zugleich aber wird dadurch, dass das eigentlich nie darstellbare Subject des Opfers, die Gemeinde der Söhne Israels, in den Mittelpunkt tritt und den einzelnen Israeliten zurückdrängt, die Bedeutung des Priesters, welcher das Opfer vollzieht, sehr wesentlich gesteigert. Wie sehr übrigens jetzt das Opfer wesentlich Gemeindeopfer geworden ist, das zeigt auch die dem Einzelnen auferlegte Tempelsteuer, durch welche die Kosten des Cultus bestritten werden, welche bei Ezechiel noch der Fürst, der dafür seine Abgaben empfängt, trägt. Die nothwendige Consequenz davon, dass der Gedanke der Communio beim Opfer verschwindet, ist es, dass die Gaben nun auch anders dargebracht werden als in der alten

Zeit: einst verwandte man gebackenes Mehl, das Fleisch wurde gekocht verbrannt; das hört auf und Mehl wie Fleisch werden roh der Opferflamme übergeben; ja es tritt auch eine gewisse Verfeinerung des Opfermaterials hervor, insofern statt des gewöhnlichen Mehls (קֶמַח) seit der Zeit des Ezechiel das feine Mehl (סֹלֶת) als im Cultus verwandt genannt wird.

2. Oben ist darauf hingewiesen, dass ein ausgebildeter Ritus in der alten Zeit unmöglich war, so lange eben dem Einzelnen das Opferrecht zustand: man goss das Blut an den Altar, man verbrannte auf ihm, was man der Gottheit geben wollte, das war alles, was beim Opfer gefordert und allgemein geübt wurde. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass an den grösseren Heiligthümern, wo eine ständige erbliche Priesterschaft war, sich nicht eine bestimmte von Geschlecht zu Geschlecht vererbende Praxis ausbildete, welcher der Einzelne sich fügen musste, wenn er an solchem Heiligthnm sein Opfer darbringen wollte. Besonders wird das natürlich an den grossen Königsheiligthümern des Nordens wie an dem des Südens der Fall gewesen sein: je mehr sie und besonders der Tempel zu Jerusalem die andern Heiligthümer des Landes in den Hintergrund drängten, und damit auch die Zahl der Opfernden wuchs, um so mehr ergab sich die Nothwendigkeit einer festen Regelung und der Einzelne wird sich gern in die feststehende, ihn in seinem ursprünglichen Recht freilich beschränkende, Sitte gefügt haben, wusste er doch, dass diese also dargebrachten Opfer auch die Gott angenehmen seien. Denn das war ja selbstverständlich: hatte einmal ein bestimmter Ritus im priesterlichen Kreise sich zu bilden begonnen, so wird sich auch sehr schnell eine Werthschätzung damit verbunden haben und es wird bei dem sehr mangelhaft entwickelten historischen Sinn der alten Zeit nicht lange gedauert haben, bis man das vielleicht im Laufe eines Jahrhunderts Gewordene als von Anfang an bestehend und für den Jahve wohlgefälligen Cultus unerlässlich wird augesehen haben. Diese schon in der vorexilischen Zeit wahrscheinlich in den Priesterkreisen keimweise vorhandene Anschauung kommt zum siegreichen Durchbruch durch das Exil. Das heilige Land hatte die Israeliten wie einst die Kanaaniter um ihrer Sünde willen ausgespieen, sie hatten zwar Jahve Opfer dargebracht, aber diese Opfer hatte Jahve verabscheut, ihr Gottesdienst war ein Grenel in seinen Augen, Jahve war schliesslich um der Sünden Israels willen aus seinem Heiligthum gezogen. Beide freilich, das heilige Land wie der Berg Zion, blieben im Mittelpunkt israelitischen Glaubens und Hoffens,

Jahve wird sie wieder zurückführen in sein Land und wieder Wohnung nehmen auf seinem heiligen Berge, darum muss alle Sorge sich nun darauf concentriren, dass Jahves Heiligthum nicht wieder durch ihre Sünde befleckt wird, Jahves Wille muss der allein maassgebende, muss die Norm all ihres Handelns werden. Dies Ziel konnte nur auf dem Wege der praktischen Reformen, der Erziehung des jetzt unfähigen Volkes, erreicht werden, darum betritt Ezechiel wieder den einst vom Deut. und Josia beschrittenen Weg. Je weniger an eine politische Selbständigkeit zu denken war, vielmehr die zurückgekehrte Gemeinde wesentlich Religionsgemeinde war, für deren Bestand die cultische Organisation durchaus nothwendig war, um so mehr begreift es sich, dass Ezechiel und ihm folgend der Verfasser des Priestercodex wesentlich eine cultische Gesetzgebung schufen, konnten doch auch für die sittlich-religiöse Erziehung des bis dahin von allen Formen des Götzendienstes so leicht hingenommenen Volkes Opfer und Cultus nicht entbehrt werden. So trat unter der Führung dieser Männer ein festes System des Cultus hervor, dessen Einzelheiten natürlich nicht als Ausdruck subjectiver Willkür, sondern klar erkannten Gotteswillens angesehen wurden, und deren Uebertretung dementsprechend als Verletzung desselben, d. h. als Sünde und damit Befleckung des Heiligthums angesehen wurde. Und ist es verwunderlich, dass die grosse Masse des Volkes, für dessen Verständniss Religion und Cultus zwei unzertrennliche Begriffe sind, in Erinnerung an die Strafreden der alten Propheten über ihren verkehrten Gottesdienst, der nur ihre Sünde mehrt und Jahves Zorn hervorruft, gern sich derartigen Forderungen fügte, welche ihnen die Gewissheit des göttlichen Wohlgefallens zu garantiren schienen? Es soll nicht geleugnet werden, dass wir in diesen Riten manche Gebräuche der alten Zeit zu erkennen haben, neu ist aber ein doppeltes: einmal die feste systematische Ausgestaltung derselben und sodann die ganz andere Werthschätzung, die sich darin kund thut, dass dieses ganze bis ins Kleinste durchgebildete System als Ausdruck göttlichen Willens erschien: nur der diesem Gesetz genau entsprechende Cultus war Gott wohlgefällig, jede Uebertretung einer Opfervorschrift benahm dem Opfer seinen Werth. Die Mannigfaltigkeit der Riten trat, wie Wellhausen hervorhebt, an die Stelle der individualisirenden Anlässe; die Technik ward nun die Hauptsache, die vorschriftsmässige Ausführung nach den Regeln der Kunst. Aus der Mannigfaltigkeit der Riten wuchsen verschiedene Opferarten hervor, die ihre besonderen Wirkungen hatten.

3. Das furchtbare Geschick des Exils und die Zerstörung Jerusalems und seines Tempels, dessen Fall zunächst nicht nur den Verlust der Selbständigkeit des Volkes, sondern geradezu sein Ende, jedenfalls das Ende seiner religiösen Existenz zu bedeuten schien, riefen das einst verachtete Prophetenwort vom Gottesgericht, das über sie um ihrer Sünden willen kommen werde, in die Erinnerung zurück und weckten das Bewusstsein einer ungeheuren Schuld, welches von da ab dem späteren Judenthum charakteristisch geblieben ist. Von diesem Bewusstsein der Schuld getrieben schaute man zurück in die Geschichte des Volkes und sah in ihr nichts als eine fortdauernde Kette von Sünde und Schuld, die zurückreicht bis in die ersten Anfänge des Volksthums, doch nicht so, dass man auf Kosten der Vergangenheit sich rein waschen wollte, sondern man trug mit an dieser Schuld der Vergangenheit, reichte doch das Israel der Vergangenheit in die Gegenwart herein: die Sünden der Vergangenheit hatten Gottes Gerichte herabgezogen, die Sünden der Gegenwart verursachten, dass diese Gerichte noch immer nicht aufhörten, verzögerten das Kommen des Heils. Unter dem Druck dieser auf dem Volk lastenden Schuld und aus den Erfahrungen der die Exulanten umgebenden Gottesgerichte entwickelte sich jenes der späteren Zeit so eigene Bewusstsein der menschlichen Sündhaftigkeit. Einst nach der Anschauung der Propheten war die Sünde wesentlich des Menschen freie That, jetzt weiss man von einer dem Menschen als solchen anhaftenden Sündhaftigkeit: in Sünden ist der Mensch empfangen und geboren, und auch die natürliche Unreinheit des Menschen begreift in sich eine Schuld[1], die der Mensch mit der Ver-

[1] Es ist daher durchaus verkehrt, wenn Ritschl (Rechtfertigung u. Versöhnung II 68ff. 184ff.) die Sühne nur auf die kreatürliche Schwachheit, die nicht eigentlich Sünde sei, beziehen will: diese kreatürliche Schwachheit habe gegenüber der vernichtenden Heiligkeit Gottes bedeckt werden müssen. Weder findet sich sonst irgendwo im A. T. eine derartige Vorstellung, noch lässt es sich irgendwie bezweifeln, dass die Unreinheit unter den Begriff der Sünde gestellt ist, noch auch ist es richtig für die Feststellung des Begriffs der Sühne von כִּפֶּר in der Bedeutung: *bedecken* auszugehen, was schon das öfter damit verbundene בְּעַד verbietet, vielmehr ist כִּפֶּר denominirt von כֹּפֶר „Sühngeld“: *Sühne vollziehen*, wobei freilich der Begriff „des Sühnegeldes“ schon in P und vorher ganz zurücktritt. Mit dem Acc. der Pers. ist es sowohl *begütigen* wie *vergeben*, mit dem Acc. der Sache: *sühnen*. Daneben hat es freilich auch die Bedeutung *Unheil beschwören* und mit על der Pers. *Jemandem Schutz verschaffen vor einer Gefahr*. So ist es vielleicht im P gebraucht, vgl. Smend, Relig. S. 321, Anm. 1; Wellhausen, Gesch. Israels, I 66 Composition S. 334; Ed. Riehm, Begriff der Sühne, Halle 1876; A. Schmoller, StKr. 1891, 205ff.

nichtung büssen muss Job 4 17 ff. Selbst die tote Creatur ist von dieser Unreinheit und Sünde nicht frei. Auf der einen Seite dies tiefe Bewusstsein der Sündhaftigkeit und Unreinheit, auf der andern Seite die Erkenntniss, dass Jahve um der Sünde des Volkes willen sein Heiligthum verlassen und damit das Volk den Heiden überlassen habe, das sind die Wurzeln, aus denen der seit Ezechiel im Mittelpunkt des gesammten Cultus stehende Begriff der Sühne geboren wurde. War der Tempel wiederhergestellt, hatte Jahve wieder in seinem Heiligthume Wohnung genommen, so kam alles darauf an, dass er nicht wieder entweiht bezw. eine etwa geschehene Entweihung aufzuheben war, weil auf dem Bestande des Heiligthums der Bestand des Volkes beruhte. Zu diesem Zweck empfängt das Volk den Cultus, er ist eine dem Volke von Jahve verliehene Gnadenanstalt, wie das Opferthier eine dem Volke zum Zweck der Sühne verliehene Gnadengabe Lev 17 11, und wird seine wesentlichste Aufgabe, er tritt damit unter den alles beherrschenden Begriff der Sühne. Charakteristisch ist nach dieser Seite besonders Ez 45 17: „an allen Feiertagen des Hauses Israel soll der Fürst liefern das Sündopfer und das Speisopfer und das Brandopfer und das Heilsopfer, als Sühne für das Haus Israel“. Wie hier Ezechiel den gesammten Cultus unter den Begriff der Sühne stellt, so richtet er auch zwei Sühnefeste ein, um etwa eingetretene Verunreinigungen des Heiligthums zu beseitigen Ez 45 18—20; ebenso fordert er an allen Festtagen bestimmte Sühnopfer für Fürst und Volk. — Mit dieser in den Mittelpunkt des Cultus tretenden Sühnidee hängt die Thatsache zusammen, dass die Blutriten eine immer steigende Bedeutung gewinnen.

Auf derselben Bahn wie Ezechiel bewegt sich der Priestercodex, dessen Opferordnung für uns um desswillen von besonderer Bedeutung ist, weil sie die Norm der nachezraischen Zeit geworden ist, in ihr bezeichnet der Versöhnungstag den eigentlichen Höhepunkt im gottesdienstlichen Leben der Gemeinde.

§ 105. Das Opfersystem des Priestercodex.

I. Die animalischen Opfer. Während in der alten Zeit das Brandopfer verhältnissmässig selten ist und fast immer in Verbindung mit den Zebaḥim oder Šelamim sich findet, wird das jetzt anders: je mehr diese in den Hintergrund gedrängt werden und die Gemeinde als Subject des Cultus erscheint, um so mehr tritt die ʿOla in den Vordergrund[1], was sich am deutlichsten in dem für den Altar aus-

[1] KITTEL (Theol. Studien aus Würtemberg, II S. 56ff.) hat vergeblich

geprägten Namen (bei P[3]) מזבח העלה zeigt, sowie in der Thatsache, dass jetzt Morgens und Abends je ein zweijähriges Lamm geopfert wird Ex 29 38 ff. Lev 6 1 ff. Num 28 3 ff.[1], während noch Ezechiel nur eine Morgenola kennt 46 13—15, entsprechend der Praxis der vorexilischen Zeit II Reg 16 15. Diese עלת התמיד ist factisch „das Grundelement des Cultus, denn auch die Sabbat- und Festopfer sind nur eine numerische Steigerung desselben" (WELLHAUSEN, Proleg.[2] S. 83). Nur von dieser Stellung des Brandopfers als des eigentlichen Centrums im Cultus aus erklärt sich die in Dan 8 11 ff. 11 31 12 11 für die Abschaffung des Cultus gebrauchte Wendung: das Tâmîd[2] ward abgeschafft, nur so versteht man die Ansicht von

den Versuch gemacht, den von WELLHAUSEN hervorgehobenen Unterschied von Mahl- und Brandopfern vor dem Exil einerseits und in P und der von P beeinflussten Zeit andrerseits zu verwischen. Er glaubt das dadurch zu können, dass er nachweist 1) dass das Mahlopfer in PC thatsächlich vorhanden ist, 2) dass das Brandopfer keineswegs vor dem Exil so spärlich vorkommt wie W. es darstellt. Was 1) angeht, so hat W. das Vorkommen des Mahlopfers in P nicht geleugnet. Betreffs des zweiten Punktes hat W. ebenfalls ausdrücklich auf die von KITTEL citirte Stelle II Reg 16 15, wonach zur Zeit des Ahas im Tempel zu Jerusalem täglich Morgens eine Ola und Abends eine Minḥa dargebracht wurde, gewiesen, sodass K. keineswegs etwa von W. übersehene Nachrichten heranzieht. Thatsächlich hat auch K. nicht den Versuch gemacht, die Behauptung zu erschüttern, dass vor dem Exil das Mahlopfer eine ganz andere Rolle spielt als in P und der von ihm beeinflussten Zeit; ebenso wenig hat er das Gewicht der Thatsache zu entkräften vermocht, dass wie in II Reg 16 15 so auch in Ez 46 13—15 nur von einer Morgenola die Rede ist, während in P die Abendminḥa zu einer zweiten Ola gesteigert ist. Wenn K. aus I Reg 18 29 36 auf die Morgenola schon zu Elias Zeit glaubt schliessen zu können, so ist das verfehlt, weil die Voraussetzung nicht zutrifft, dass die Erwähnung einer Abendminḥa den Schluss auf das Vorhandensein der Morgenola gestattet, es bleibt die andere Möglichkeit, dass von I Reg 18 29 36 derselbe Fortschritt zu II Reg 16 15 stattfindet wie der von II Reg 16 15 und Ez 46 13—15 zu P, und diese Möglichkeit gewinnt die höchste Wahrscheinlichkeit, wenn wir sehen, dass nach I Reg 18 29 36 zwar die Abendminḥa als Bestimmung der Tageszeit verwandt wird, nie aber die Ola. Diese Thatsachen in Verbindung mit Stellen wie Dan 8 11 ff. 11 31 12 11 (vgl. oben) erheben die oben dargelegte Ansicht über allen Zweifel.

[1] Alle drei Gesetze gehören nicht P[2], sondern einer späteren Schicht an, vgl. KUENEN I § 6 Anm. 17, § 15 Anm. 30. Aus Neh 10 34 Ezr 9 4 folgt mit der grössten Wahrscheinlichkeit, dass noch längere Zeit nach dem Exil nur am Morgen eine Ola, am Abend aber eine Minḥa dargebracht wurde.

[2] KEIL u. A. haben freilich bestritten, dass התמיד das Brandopfer sei, es beziehe sich ebenfalls auf die Minḥa. Da jedoch letztere nur als Begleitopfer der Ola in Betracht kommt, so ist angesichts der hervorragenden Bedeutung

Theophrast, dass die Juden andere als Gott ganz darzubringende Opfer gar nicht kannten [1]. — Die Anschauungen über die opferbaren Thiere werden sich nicht wesentlich geändert haben: Wild und Fische sind auch jetzt ausgeschlossen; das weibliche Thier erscheint als zulässig nur in einzelnen Fällen, die Regel ist das männliche; Fehllosigkeit war, wie gewiss auch in der alten Zeit, Voraussetzung. Ein Fortschritt findet sich nur insofern, als jetzt der Begriff der Fehllosigkeit seine genaue Erklärung findet: nach Lev 22 20 ff. darf das Thier nicht blind (עִוֵּר), verstümmelt bezw. castrirt (חָרוּץ), voll Geschwüre bezw. Blattern (יַבֶּלֶת), voll Krätze und Flechten (יַלֶּפֶת und גָּרָב) sein, es darf kein zerbrochenes (שָׁבוּר), auch kein zu langes oder zu kurzes Glied (שָׂרוּעַ וְקָלוּט) haben.

1. Als Brandopfer konnte Rind- oder Kleinvieh dargebracht werden, musste aber männlichen [2] Geschlechts und fehllos sein, die letztere Bestimmung war wohl alt, nicht aber die erstere, wie Stellen wie I Sam 6 14 u. a. beweisen. Auch das ist eine Neuerung, dass unter Umständen Turteltauben oder junge Tauben als ʿOla, nämlich von dem Armen dargebracht werden können, es geschah, um jedem dies wichtigste Opfer zu ermöglichen. Der Darbringende führte das Thier zum Altar, legte ihm die Haud auf [3] und schlach-

der Ola in dieser spätern Zeit die Identificirung von התמיד mit der Morgen- und Abendola unzweifelhaft.

[1] Vgl. Porphyrius de abstin. 2 26, vgl. Jos. contra Ap. 2 13.

[2] Wahrscheinlich weil das männliche Geschlecht als das vollkommenere galt. Ursprünglich mag freilich das Ueberwiegen der männlichen Opferthiere damit zusammenhängen, dass man die weiblichen wegen der Milch und Zucht schwerer entbehren konnte, vgl. Porphyrius de abstin. 2 11.

[3] Wie für das Brandopfer Lev 8 18 Ex 29 15 Num 8 12, so ist auch für die Mahl- Lev 3 2 ff. 8 22 Ex 29 19 und Sündopfer, vgl. Lev 4 4 15 24 29 33 8 14 Ex 29 10, die Handauflegung vorgeschrieben, ohne dass freilich die Bedeutung dieses Ritus jemals erklärt würde. Nach v. Meyer (Blätter für höhere Wahrheit X 53), Rödiger (Hall. Encycl. III 4 S. 88), Rosenmüller (zu Ex 29 10) wurde durch diesen Ritus das Opferthier an die Stelle des Opfernden substituirt und ihm dessen Sünde imputirt; nach Keil (Arch.[2] § 42) wurde dadurch die Stimmung und Intention, welche den Darbringenden bei seiner Opferung beseelen, auf das Opferthier übertragen, welches er dadurch zu dem seine Person in der intendirten Richtung vertretenden Opfer weiht; ähnlich Riehm (HbA. S. 561), nach dem es die feierliche Erklärung wäre, dass ihm das Thier hinfort in Ausführung bestimmter Absichten dienen solle. Aber weder die eine noch die andere Auffassung ist haltbar: weder begriffe man einen derartigen Ritus, welcher den Gedanken der Sündenimputation zum Ausdruck bringt, beim Dankopfer, noch lässt sich für das Sündopfer dieser Gedanke rechtfertigen. Auch fehlt es uns durchaus an Anhaltspunkten, dass in der That der Gesetzgeber einen derartigen

tete es und zwar, wie auch Sünd- und Schuldopfer, an der Nordseite des Altars (anders Ez 40 39) Lev 1 11 4 24 29 33 6 18 7 2 14 13, während Zebaḥ und Šelem offenbar auch an andern Stellen des Vorhofs geschlachtet werden durften, vgl. Zeb 5 6 ff. Hierauf sprengte der Priester das Blut rings um den Altar[1], der Darbringende aber zog dem Thiere die Haut ab, welche dem fungirenden Priester zufiel Lev 7 8, und zerstückte es; waren Eingeweide und Beine[2]

Gedanken der Stellvertretung des Menschen durch das Thier gehabt hat, vgl. Sünd- und Schuldopfer. Endlich ist auch der Gedanke einer Uebertragung von Gefühlen und Intentionen auf das Opferthier ein schwer vollziehbarer. Am einfachsten wird man die Handauflegung immer als symbolischen Ausdruck der manumissio verstehen: der Darbringende erklärt damit, dass dies sein Thier sei und dass er es als Opfer (קָרְבָּן) an den Altar bringe. Vermuthlich fügte er einen Weihespruch hinzu, wie das die Griechen thaten und auch die jüdische Tradition annimmt, vgl. Outram de sacrificiis Amstelod. 1678 I 15 § 8 ff. Insofern er damit das Thier ideell Jahve gegeben, kann diesem Ritus auch sühnende Kraft zugeschrieben werden, vgl. Lev 1 4. Gegen diese Erklärung hat man meist herangezogen Gen 48 13 ff., wonach der segnende Patriarch die Hände auflegt, Lev 24 14 wo gefordert wird, dass die Zeugen dem Schuldigen die Hand auflegen, und Dt 34 9, wonach dem Josua von Mose die Hand aufgelegt wird, als er an seine Stelle trat, aber die Voraussetzung, dass dieselbe symbolische Handlung zu allen Zeiten dieselbe Bedeutung gehabt haben müsse, ist durchaus hinfällig, wie sich durch Beispiele hinlänglich nachweisen lässt, vgl. Bähr II 338 ff.; Ewald, Alterthümer S. 57 ff.; Merx in ZWTh. VI 72 ff.; Köhler, Gesch. I 394; Dillmann zu Lev 1 4.

[1] Diese Blutbesprengung rings um den Altar, d. h. an alle Seiten des Altars, geschah auch beim Mahl-, beim Einsetzungs- Lev 8 23 f. Ex 29 20, Erstgeburts- Num 18 17 und Schuldopfer Lev 7 2. Complicirter ist die Blutmanipulation bei andern Opfer, in denen der Gedanke der Sühne stärker zum Ausdruck kam, wie das ja auch aus Lev 17 11 in solchem Fall begreiflich ist. Natürlich bedeutete diese Blutbesprengung an den Altar gar nichts anderes als die Zueignung an Jahve; der Ritus ist im Wesentlichen derselbe wie beim alten Opfer, vgl. I Sam 14, bei dem sicher nichts anderes als die Zueignung an Jahve zum Ausdruck kommen sollte. — Dass übrigens bei זרק על המזבח nicht an ein Sprengen über den Altar hin (Winer, RW. I 193) bezw. über die Oberfläche hin (Hofm., Schriftbew.² II 256, vgl. Kurtz, Opfercultus S. 209) zu denken ist, folgt sowohl aus dem dabei stehenden סָבִיב, vgl. Lev 8 24 u. ö. als auch aus Stellen wie Zach 9 15, vgl. Keil, Arch.² S. 256, wie denn auch die jüdische Tradition dagegen spricht: nach Zeb 5 4 ff. und Raschi zu Lev 1 5 wurden durch zwei Schwenkungen der mit Blut gefüllten Opferschale alle vier Seiten des Altars getroffen, was nur möglich war, wenn diese Schwenkungen sich gegen die Ecken des Altars richteten.

[2] כרעים sind nicht „Schenkel“, wofür sich שוק findet, sondern das Bein vom Knie bis zum Fuss. LXX geben es durch πούς wie auch Joseph., auch durch σκέλος und ἀκρωτήριον. Vom Bein resp. Fuss begreift sich die Nothwendigkeit der Reinigung, während der Schenkel ja abgezogen wurde.

gewaschen, so legte der Priester die einzelnen Theile sammt dem Kopf und Fett auf das auf dem Altar aufgeschichtete Holz und verbrannte sie. — Bei dem Taubenopfer fiel das Speis- und Trankopfer fort, welches sonst das Brandopfer zu begleiten hatte, damit es ein volles לחם אלהים wurde Num 15 4 ff., wie denn der Priester auch das Blut der Taube, das nicht genügend war, um rings an den Altar gesprengt zu werden, an der Wand des Altars auslaufen lassen sollte.

Ueber die Bedeutung dieses Opfers ist kein Zweifel: fällt der gesammte Cultus unter den Begriff der Sühne, so muss das auch bei dem wichtigsten Opfer der Fall sein. In der That heisst es auch Lev 1 3, dass der Zweck desselben die Erlangung des göttlichen Wohlgefallens sei, und in 1 4 14 20 16 24, vgl. Ez 45 15 17 wird ihm sühnende Kraft zugeschrieben; selbst wenn es nicht direct ausgesprochen wäre, folgte es doch aus der Lev 17 11 zum Ausdruck gekommenen Anschaunng. Sein Unterschied von den eigentlichen Sühnopfern besteht wesentlich darin, dass es nicht als Sühne für eine einzelne Sünde vorgeschrieben wird. Freilich wird auch nirgend gesagt, in welchem Fall eine ʿOla, in welchem Fall ein Zebaḥ bezw. Šelem darzubringen ist, hier scheint eben doch noch bei allem Statutarischen dieser Zeit der spontane Charakter des alten Cultus durch.

2. Die Sühnopfer. Eigentliche Sühnopfer treten uns zuerst seit der Zeit des Ezechiel entgegen. Damit soll nicht gesagt sein, dass der Gedanke der Sühne ein der israelitischen Religion der älteren Zeit fremder ist. Die Thatsache, dass schon in der Prophetenzeit die Begriffe קדוש und טמא uns entgegentreten, beweist zur Genüge, dass dieser Zeit der Gedanke einer Sühne, d. h. der Aufhebung dessen, was von der Gottheit trennt und zum Cultus unfähig macht, also der Wiederweihe, nicht fehlen konnte. Aber von besondern Opfern, welche lediglich diesen und keinen andern Zweck gehabt hätten, ist in der vorexilischen Zeit keine Rede. In I Sam 3 14 wird freilich die Möglichkeit einer Sühne menschlicher Sünde durch Opfer vorausgesetzt, und ebenso ist I Sam 26 19 von einer Besänftigung des göttlichen Zorns die Rede, aber an jener ersten Stelle handelt es sich um Mahl- und Speisopfer, an der zweiten nur um letzteres, und ähnlich werden II Sam 24 25 Mahl- und Brandopfer sühnend vorausgesetzt. Auch Mich 6 6 f. beweist nur, dass der Gedanke der Sühne in der vorexilischen Zeit vorhanden war, nicht aber dass der Verfasser auch ein besonderes für diesen

Zweck eingesetztes und חטאת genanntes Sühnopfer kannte. Ebensowenig lässt sich Hos 4 8 in diesem Sinn verwerthen[1] oder gar Ex 24 8, denn an letzterer Stelle handelt es sich gar nicht um ein Sühn-, sondern um ein Bundesopfer, das Blut kommt hier nicht als Sühn-, sondern als Verbindungsmittel in Betracht, vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III 119 ff. Auch Dt 21 1 ff., wo es sich um Sühnung eines Mordes von unbekannter Hand handelt, hat nichts mit dem Sühnopfer der späteren Zeit gemein. Freilich ist in I Sam 6 3 4 8 אָשָׁם erwähnt und auch II Reg 12 17 ist von אשם und חטאת die Rede, aber damit werden nicht Opfer, sondern vielmehr Geldbussen[2] bezeichnet, welche zum Zwecke der Sühne an das Heiligthum gemacht werden und dem Priester gehören sollten. Angesichts dieses Thatbestandes kann es nicht zufällig sein, dass, wenn in der älteren Zeit die Opfer aufgezählt werden, ʿOla und Zebaḥ bezw. Šelem für die animalischen und ʿOla, Zebaḥ und Minḥa für die Opfer überhaupt genannt werden. Selbst P[1] Lev 17—26 hat diese Zweitheilung der animalischen Opfer in עֹלָה und זבח noch, niemals aber werden in dem ursprünglichen

[1] Hos 4 8 hat man חטאת vom Sündopfer verstanden, vgl. meinen Commentar und STEINER z. d. St.; DELITZSCH, Pentateuch-krit. Studien S. 8; KITTEL Stud. aus Würt. II S. 59, so dass der Sinn wäre: sie freuen sich im Stillen der Veruntreuung heiliger Abgaben, „da sie ein Opfer eintragen, das sich hernach mit Behagen verzehren lässt.“ Aber dem widerspricht (vgl. WELLHAUSEN-BAUDISSIN, Gesch. d. Priesterthums S. 237 Anm. u. A.) das parallele עֲוֹנָם, welches für חטאת die gewöhnliche Auffassung empfiehlt: „sie nähren sich von der Sünde des Volkes und tragen nach ihrer Verschuldung Verlangen.“ Was des Volkes Sünde sei, geht aus dem Zusammenhang hervor: es ist an den sofort beschriebenen Gottesdienst zu denken. Die Priester bestärken das Volk in diesem Hang zum Cultus und der falschen Werthschätzung desselben, während sie es vielmehr auf Jahve's Tôra, welche ganz andres enthielt, aufmerksam machen sollten. — Ebenso kann darüber kein Zweifel sein, dass Mich 6 7 חטאת נפשׁי nicht das Sündopfer bezeichnet, es ist dort parallel mit פשׁעי, wodurch die Bedeutung klar wird: es ist die Schuld, die event. ein andrer auf sich nimmt oder für welche ein andrer dahingegehen wird, vgl. KEIL z. d. St. Jedenfalls kann hier nicht an ein Sündopfer im Sinne des Gesetzes gedacht werden.

[2] Man hat freilich auch hier חטאת und אשם von Opfern verstehen wollen und dachte betreffs des כסף אשם an Lev 5 16 Num 5 9, während כסף חטאת das Geld sein sollte, das ferner Wohnende den Priestern geschickt hätten, damit diese für sie das Sündopfer darbrächten. Aber mit Recht haben KEIL u. A. das verworfen als der Idee des Opfers widersprechend; meist denkt man an freiwillige Gaben, die den Priestern für ihre Bemühungen von den Opfernden gegeben wurden, vgl. KEIL und THENIUS zu II Reg 12 17. Aber auch von solcher Sitte wissen wir nichts, zudem empfehlen weder die Gesetze noch auch der Zusammenhang von II Reg 12 15 ff. diese Auffassung.

Text von P[1] neben עלה und זבח noch חטאת und אשם genannt[1]. Zum ersten Mal treffen wir Sünd- und Schuldopfer (חטאת und אשם) bei Ezechiel und das ist nicht von ungefähr, vielmehr sind diese Opfer aus demselben Bedürfniss hervorgegangen wie das Versöhnungsfest, vgl. § 101 III 4. Wurde auch den andern Opfern eine sühnende, Kraft zugeschrieben, so kam der Sühnegedanke doch in ihnen nicht zum vollen Ausdruck, das Bewusstsein, dass diese Opfer ursprünglich doch eine wesentlich andere Bedeutung hatten, ist nicht vollständig entschwunden, daher kann es nicht Wunder nehmen, dass man sich in der spätern vorexilischen Zeit, wo man sich angesichts der schweren, von allen Seiten hereinbrechenden Katastrophen eines auf dem Volke lastenden Gotteszornes bewusst wurde und zu allerlei bedenklichen Mitteln, wie dem des Kinderopfers, griff, um ihn zu sühnen, dazu entschloss, Opfer zu schaffen, welche diesen besondern Zweck der Sühne hatten, und in denen dieser Gedanke der Sühne mehr als in den andern Opfern einen adäquaten Ausdruck fand. Zur allgemeinen Anerkennung kam dies Streben wohl noch nicht, denn während Ezechiel da, wo er zum ersten Mal von diesen Sühnopfern redet, sie offenbar als nicht von ihm erst neu eingeführt, sondern als schon vorgefunden erwähnt, vgl. 40 39, scheint sie P[1], wie oben erwähnt, noch nicht zu kennen. Ezechiel redet von zwei Tischen, wo sie geschlachtet 40 39, dem Ort, wo sie gekocht 46 20, den Zellen, wo sie anfbewahrt werden sollen 42 13, vgl. 44 29. Die Bedeutung des Sündopfers ist aus 43 19 ff. klar: dort wird für die Entsündigung des neuen Altars ein junger Farren als Sündopfer gefordert, von seinem Blut sollen die Priester an die vier Hörner des Altars und die Ecken der Umfriedigung und an den Sims thun. Am zweiten Tage sollen sie ebenso mit dem Blut eines fehllosen Ziegenbocks thun, sieben Tage sollen sie je einen Bock als Sündopfer darbringen. Als Menschenwerk ist dieser Altar profan; dieses Charakters wird er durch das Sündopfer beranbt nnd so erst tauglich für seine Bestimmung. Aus ähnlichem Grunde wird auch an den Festtagen neben dem Brandopfer das Sündopfer gefordert: das Heiligthum könnte irgendwie befleckt sein, darum galt es diese Befleckung zu beseitigen. Am ersten und siebenten Neumond und an den höhern Feiertagen soll je ein Farre für Fürst und Volk, an den spätern Tagen dagegen je ein Ziegenbock dargebracht werden, vgl. 45 18 ff. Charakteristisch ist, dass schon hier bei Ezechiel sich für das Sünd-

[1] Lev 19 21 f., wo אשם sich findet, liegt ein Einschub vor.

opfer eine gesteigerte Blutmanipulation findet, entsprechend der Lev 17 11 vertretenen Anschauung. — Dass es sich bei diesen Sünd- und Schuldopfern nicht um althergebrachte Opfer handelt, ist übrigens auch in P noch deutlich sichtbar, denn während P[2] das Sündopfer hat, ist das betreffs des Schuldopfers nicht der Fall, die sämmtlichen Stellen, in denen das Schuldopfer vorkommt, Lev 4—7 14 Num 5 7 8 6 11 12 18 9 gehören mit grösster Wahrscheinlichkeit sekundären Schichten zu, und selbst in diesen späteren Novellen ist der Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer kein überall klarer nnd durchsichtiger; endlich finden sich auch im Ritus des Sündopfers Differenzen, vgl. Ex 29 Lev 9 mit Lev 4 — lauter Eigenthümlichkeiten, die durchans verständlich sind, wenn es sich um cultische Einrichtungen handelt, die nicht einer festen alten Sitte zugehören.

A. Das Sündopfer (חַטָּאת LXX τὸ περὶ oder ὑπὲρ ἁμαρτίας oder nur περὶ ἁμαρτίας (II Makk 12 43: θυσία περὶ ἁμαρτίας), selten nur ἁμαρτία Vulg. sacrificia pro peccatis). Nach Ex 29 10ff., Lev 8 10—14 sollte Mose bei der Priesterweihe einen Farren als Sündopfer vor Jahve am Eingang zum Offenbarungszelt schlachten, nachdem Ahron nnd seine Söhne die Hand auf seinen Kopf gelegt hatten, etwas vom Blut an die Hörner des Altars streichen und das überflüssige am Altar auf den Boden giessen, die Fetttheile[1] auf dem Altar,

[1] Nämlich 1) das die Eingeweide umgebende Fett החלב המכסה את הקרב, d. i. das grosse Netz, welches sich vom Magen über die Gedärme ausbreitet und sie umhüllet und bei den Wiederkäuern sehr fettreich ist. 2) Das an den Eingeweiden החלב אשר על הקרב, d. i. das Fett, welches sich an den Gedärmen gebildet hat. 3) Die beiden Nieren und das Fett an ihnen an den Lenden שתי הכליות והחלב אשר עלהן אשר על הכסלים, vgl. die Nieren als Sitz des Fettes Dt 32 14 Jes 34 6. 4) Das Uebrige an der Leber היותרת על הכבד Lev 3 4 10 u. o. oder היתרת מן הכבד 9 10 bezw. יותרת הכבד 8 16 25 9 19, meist verstanden von dem grossen Leberlappen (Boch. hieroz. I 562 ff. Cler., J. D. Mich., Ros., Win., Bähr II 354, Ew. u. A.), aber diese sind Theile der Leber und könnten so nicht bezeichnet werden. Nach Vulg. denken Luth., de W., Knob, Kurtz, Keil u. A. an das kleine Netz, Magennetz oder Lebernetz, das von der Querfurche zwischen dem rechten und linken Leberlappen ausgeht und sich über den Magen einerseits, über die Nieren andrerseits erstreckt, aber weder würde sich davon dieser Name begreifen lassen, noch findet sich an diesem Netz eine besondere Fettanhäufung, auch kann es, weil zu dünn und zart, nicht leicht abgelöst werden. Dillm. versteht יותרת על הכבד von der durch das kleine Netz hindurch sichtbaren ansehnlichen Fettanhäufung, „welche von der Leberpforte dem ligamentum hepatico-duodenale entlang zum Zwölffingerdarm sich hinzieht. Sie befindet sich an der dem Winslow'schen Loche und dem saccus epiploicus zugewendeten Fläche des genannten Bandes und reicht bis an die Nieren. Dadurch dass man

aber sein Fleisch, sein Fell und seinen Mist ausserhalb des Lagers verbrennen. Nach demselben Ritus soll Ahron für sich ein junges Kalb und für das Volk einen Ziegenbock als Sündopfer darbringen. Auch Lev 9 2 fordert für den Priester als Sündopfer ein junges Rind, während 9 3ff. für die Gemeinde als Sündopfer einen Bock fordert wie Num 15 22ff., welches Gesetz bestimmt, dass die Gemeinde einen Ziegenbock[1], der Einzelne dagegen eine einjährige weibliche Ziege als Sündopfer darbringe; bemerkenswerth ist dabei, dass nach Num 15 22ff. im Gegensatz zu Lev 9 15ff. 16 15ff. 5 6ff. erst ein junges Rind als Brand- und hernach der Bock als Sündopfer dargebracht werden soll. Das spätere Gesetz[2] Lev 5 1ff. zählt

---

das zarte omentum minus entfernt, gewinnt man den Zugang zu dem Fettzuge, der wie ein appendix der Leber betrachtet werden kann", vgl. Dillm. zu Lev 3 4. — Bei den Schafen kam zu diesen vier Fettstücken als fünftes: der Fettschwanz (האליה), der nahe bei dem Steissbein (עָצֶה), welches in die Schwanzwirbel übergeht, abgetrennt werden soll Lev 3 9.

[1] Dieser Ziegenbock שעיר עזים ist wohl zu unterscheiden vom עתוד, jener wird nie als Brand- und Dankopfer, sowie als Schlachtthier des Menschen erwähnt, wohl aber erscheint dieser als Schlachtthier Dt 32 14 Jer 51 40 und als Brand- und Dankopfer Jes 1 11 34 6 Ez 39 18 Ps 50 9 13 66 15. Jener ist offenbar der ältere zottige Ziegenbock, der mit den Jahren immer längere Haare am Halse und Rücken bekommt, dieser das noch junge Thier. Beide שעיר עזים und שעירת עזים kommen nur beim Sündopfer vor, vgl. Lev 16 9 15 23 19 Num 7 16 ff. 28 15 Lev 4 28 5 6, wo nicht der Gesichtspunkt des Mahles der vorherrschende war, sondern alles auf die Dahingabe eines Lebens an Jahve ankommt. Dass sie gewählt seien, weil sie durch ihre langen schwarzen Haare an Busse und Trauer erinnerten (Bähr II 399), ist wenig wahrscheinlich.

[2] Bähr II 404 f. 412, Saalsch., Ewald, Hofm. u. A. haben Lev 5 1 ff. freilich vom Schuldopfer verstanden, aber mit Unrecht, es handelt vom Sündopfer, wie sowohl לחטאת v. 6—9 11 f. als die v. 6 genannten Opferthiere, vgl. 4 28 32, ergeben, vgl. Kurtz, Mos. Opfer S. 229 ff., Opfercultus S. 174 ff.; Winer, RW. II S. 431; Riehm, StKr. 1854 S. 93 f. Jene liessen sich durch אשם 6 f. irre führen, das freilich beweist, dass unser Gesetz in einer Zeit geschrieben ist, wo die Terminologie für חטאת und אשם keine feste war. Jedenfalls kann davon keine Rede sein, dass 5 1—13 ein Nachtrag zu c. 4 ist, es ist vielmehr eine völlig selbständige Darstellung derselben Materie mit erheblichen Unterschieden die hierarchische Rangordnung kommt nicht in Betracht, der Ritus ist auch nicht so genau angegeben wie in c. 4, zudem handelt es sich hier in c. 5 um den einzelnen Fall und seine Analogie. — Dillmann hat übrigens auch mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass das Gesetz kein einheitliches ist. 5 2 f. sind schwerlich in diesem Zusammenhang ursprünglich, denn v. 4 setzt v. 1 fort, vielmehr geben 5 2 f. einen Nachtrag zu den Reinigkeitsgesetzen: unterbleibt die geforderte Reinigungsceremonie nach eingetretener Unreinheit, so ist letztere nur durch ein Sündopfer zu beseitigen.

einzelne Vergehungen auf, die durch ein Sündopfer zu sühnen sind: wenn Jemand Zeugniss ablegen könnte und thut es nicht; wenn Jemand durch ein Aas unwissentlich sich verunreinigt hat und hernach dessen inne wird, oder wenn Jemand leichtfertiger Weise schwört, dass er etwas thun wolle, ohne dass er sich dessen bewusst wird, hernach es aber erkennt, so soll er sein Vergehen bekennen und ein Weibchen, Schaf oder Ziege, als Sündopfer bringen. Ist er zu arm, soll er zwei Turtel- oder junge Tauben, eine als Brand-, die andere als Sündopfer darbringen. Der Priester soll zuerst die letztere opfern, indem er den Kopf dicht vor dem Genick einknickt, ohne ihn abzutrennen; von dem Blut soll er etwas an die Altarwand sprengen, das andere aber am Altar auf den Boden fliessen lassen. Wer auch das nicht leisten kann, soll ein Epha Feinmehl als Sündopfer bringen, aber ohne Oel und Weihrauch. Eine Handvoll davon soll der Priester auf dem Altar in Rauch aufgehen lassen, die andere gehört ihm wie beim Speisopfer. Abweichend von diesen Gesetzen ist Lev 4, insofern hier vier verschiedene Fälle unterschieden werden, auch die Opfer andere und der Blutritus ein im Verhältniss zu Ex 29 10ff. Lev 9 8ff. gesteigerter ist; offenbar repräsentirt Lev 4 ein späteres Stadium der Entwicklung: Der Hohepriester oder das Volk sollen als Sündopfer einen fehllosen jungen Stier darbringen, von dem Blut aber soll der Hohepriester sieben Mal vor Jahve beim inneren Vorhang sprengen und davon auch an die Hörner des Räucheraltars thun; auf dem Altare wurde nur das Fett[1], alles übrige aber an einem reinen Ort ausserhalb des Lagers verbrannt. Der Fürst sollte einen fehllosen Ziegenbock, ein Mann aus dem Volke aber ein Ziegenweibchen oder weibliches Schaflamm als Sündopfer darbringen, etwas von dem Blut aber soll der Priester

[1] Nach Keil (Arch.[2] S. 246f., vgl. Kahnis u. A.) versinnbildet die Anzündung der Fettstücke des Opferthieres auf dem Altar als Feuerspeise zum Geruche der Befriedigung für Jahve die Hingabe des bessern, der Erneuerung fähigen Kernes des Menscheu in das läuternde Feuer der göttlichen Heiligkeit und Liebe, auf dass der inwendige Mensch durch den Geist des Herrn von Tag zu Tag erneuert und dereinst zur Herrlichkeit der Kinder Gottes verklärt werde. Aber im Texte ist diese Auslegung ohne jeden Grund, wie anch Keil selbst gefühlt hat, vgl. § 46 Anm. 6: weder können die Fettstücke diese symbolische Bedeutung haben, noch kann das dieselben verzehreude Feuer Sinnbild des läuternden Feuers der göttlichen Heiligkeit und Liebe sein. Vielmehr hat das Verbrennen (הקטיר, früher קִשֵּׁר) der Opfertheile in dieser Zeit gar keinen andern Zweck als in der alten Zeit: es ist das Mittel Jahve die Gaben zuzueignen.

an die Hörner des Brandopferaltars thun. Das Fleisch fiel, nachdem die Fetttheile verbrannt waren, dem amtirenden Priester[1] zu, der es am heiligen Orte verzehren musste. Deutlich zeigt sich hier der Fortschritt der Entwicklung: während das ältere Gesetz für die Sündopfer des Hohenpriesters und des Volkes das Streichen des Blutes an die Hörner des Altars vorschreibt, fordert Lev 4 auch einen bestimmten Blutritus im Heiligen vor dem Vorhang und am Räucheraltar, und der ohne Zweifel noch spätere Ritus Lev 16 steigert ihn gar dahin, dass das Blut in das Allerheiligste an die Kapporet gebracht werden musste, ein deutlicher Beweis, dass der auf Grund von Lev 17 11 entstandene Sühneritus erst im Laufe der Zeit zur stärkeren Ausbildung gekommen ist. Die doppelte Behandlung des Fleisches: das von den Sündopfern höheren Grades sollte verbrannt, das von den Sündopfern niederen Grades sollte von den Priestern gegessen werden, ist verständlich: bei jenen gehörten die Priester selbst unter die, welche Sühne begehren und konnten darum das Fleisch der Sündopfer nicht essen. Wenn sie allein als zum Essen berechtigt genannt werden, so wird das jetzt damit begründet, dass dies Fleisch „Hochheiliges“ ist, ursprünglich hieng das wohl damit zusammen, dass diese Sühnopfer aus jenen Geldbussen, die ausdrücklich als den Priestern zugehörig erwähnt werden II Reg 12 17, hervorgegangen waren: nachdem die Umwandlung vollzogen war, wollte man den Priestern diesen Theil ihres Einkommens, den sie bis dahin unbestritten besessen hatten, nicht entziehen.

Da nach Lev 17 11 das Blut den Israeliten gegeben ist, um ihre Seelen zu sühnen, so lag der Gedanke nahe, dass das Thier an Stelle des Menschen erleide, was dieser zu erleiden verdient, dass mit einem Wort die satisfactio vicaria die dem Sühnopfer zu Grunde liegende Idee sei, durch die Handauflegung sei die Sünde dem Thiere gleichsam mitgetheilt[2]. Aber diese Auffassung ist unmöglich, weil 1) schon die Voraussetzung nicht zutrifft, dass der das Sündopfer darbringende den Tod verwirkt habe, denn gerade für solche Sünden, welche die

[1] Lev 6 22 heisst es freilich: „alles was männlich ist unter den Priestern, darf es essen, hochheilig ist es“; hier liegt eine Erweiterung über die Vorschrift 6 19 hinaus vor.

[2] So schon unter den Kvv. Euseb. demonstr. ev. 1 10, Theodoret. quaest. 61 ad Ex., ebenso viele Rabb., vgl. Outram de sacrif. 251 ff., unter den Neueren Bauer, Theol. des N. T. IV 124 ff.; de Wette, Bibl. Theol. S. 98 f., opusc. S. 23 ff.; Gesenius zu Jes II 189; Hengstenb., Christol. I 265; Scholl in Klaibers Studien V 2 153 ff., I 2 S. 177 ff.; v. Cölln, Bibl. Theol. I 270 f.; Winer, RW. unter Sühnopfer; Kurtz u. A.

Ausrottung nach sich zogen, war es gar nicht zulässig, sondern nur für sog. Schwachheitssünden; 2) das Fleisch nicht unrein ist, was es doch sein müsste, wenn dem Thier die Sünden gleichsam durch Handauflegung incorporirt wären, vielmehr ist das Fleisch hochheilig. Diese Thatsache lässt sich nicht durch die Behauptung entkräften, dass durch die Erleidung des Straftodes das unreine Thier wieder in ein reines verwandelt sei (KURTZ), denn dazu giebt der Text nicht den geringsten Anhalt. Auch aus Lev 16 24 28 Num 19 7 8 10 12, wo dem amtirenden Hohenpriester bezw. Priester geboten wird, nach vollbrachter Sühne bezw. nach Verbrennung der rothen Kuh, die als Sündopfer betrachtet ist Num 19 9, die Kleider zu waschen und sich zu baden, folgt keine Unreinheit des Sündopferthieres, sowenig wie aus dem Satze: „Die heiligen Schriften verunreinigen die Hände" die Unreinheit der heiligen Schriften geschlossen werden kann. Zur Erklärung vgl. § 103, 4. 3) Die Schlachtung steht auch gar nicht im Mittelpunkt, wie man doch erwarten sollte, wird auch nicht durch den Priester als Stellvertreter Gottes vollzogen, sondern durch den Darbringenden selbst, und sie ist lediglich das Mittel, um das Blut des Thieres zu gewinnen, damit es Jahve nahegebracht werde; in dem Blut aber war der Sitz der Nepheš, des Thierlebens, das auf diese Weise Gott zugeeignet wird. 4) Endlich scheitert diese Straftheorie auch an Lev 5 11, denn wäre sie wirklich begründet, so könnte ja niemals ein vegetabilisches Opfer an die Stelle treten; sie scheitert aber auch an der Thatsache, dass mit dem Blute des Schuldopfers, das von dem Sündopfer nicht zu trennen ist, der geheilte Aussätzige wieder zu einem Gliede der Gemeinde geweiht wird Lev 14 14 25. Ebensowenig haltbar ist die andere Vorstellung, dass „die Seele des Thieres und damit des Menschen, der es opfert, im Opfer in die Gnadengemeinschaft des Herrn aufgenommen, und dass die Tilgung der Sünde und die Heiligung des begnadigten Menschen in dem Verfahren mit dem Fleisch des Opferthieres dargestellt werde"[1]. Denn das Thier kommt durchaus als Mittel der Sühne, nicht aber als Symbol des gereinigten Menschen in Betracht. Mit Recht hat man behauptet, dass das Sündopfer, das wie alle andern Opfer קָרְבָּן ist Lev 1 2 und bei dem wie bei allen andern Opfern die Darbringung der Fettstücke gefordert wird, unter den Gesichtspunkt einer Gabe an Gott zu stellen ist. Das Sündwie auch das Schuldopfer haben den alten Ritus des Mahlopfers im

[1] KEIL, Arch. § 46, ähnlich BÄHR II S. 210 ff.

Wesentlichen bewahrt bezw. weitergebildet, nur ist dem Darbringenden der Genuss des Fleisches als „Hochheiliges“ entzogen, vgl. W. R. SMITH, Rel. Sem. S. 329 ff. 381 ff. In Lev 17 11 liegt der Versuch vor, sich theologisch den mit diesem Opfer verbundenen Begriff der Sühne zu vermitteln, und je mehr dieser hier ausgesprochene Gedanke Wurzel fasste, um so complicirter wurde, wie schon oben gesagt, die Blutmanipulation. — Auch RIEHM (Begriff der Sühne S. 63 ff.) hat sich gegen die Satisfactionstheorie erklärt, hat aber doch das Sündopferthier als Gegenstand des austilgenden Gottesfluches ansehen wollen: es werde durch den austilgenden Eifer Gottes vernichtet, theils durch das Essen, wozu die Priester verpflichtet sind, theils durch das Verbrennen ausserhalb des Lagers. RIEHM beruft sich namentlich darauf, dass das Sündopferfleisch etwas Grauenerregendes sei, und nur dann könne der Sünder sich der Wiederherstellung seines Verhältnisses zu seinem Gott in voller Beruhigung freuen, wenn die Gefahr, damit in Berührung zu kommen, beseitigt sei. Aber wenn dem so wäre, warum die Forderung, dass das Thier an reiner Stelle ausserhalb des Lagers verbrannt werden solle, wie könnte auch die Minḥa, als Sündopfer der Armen, dem Priester in derselben Weise zufallen wie jedes andere Speisopfer?[1] Vielmehr als Hochheiliges gefährdet das Sündopferfleisch die Menschen, darum muss es fortgeschafft werden, entweder durch das Essen der Priester[2]

[1] Noch andere aber völlig verkehrte Anschauungen bei J. D. MICH., Mos. Recht IV 59 ff., ROSENM. zu Lev p. 198, welche die Sühnopfer lediglich als Busse ansehen, JAHN, Arch. III 403, nach dem sie eine anschauliche Darstellung der Strafe des Schuldigen sind, STEUDEL, Theol. des A. T. 332 f., welcher behauptet, dass sie Gebengtheit über die Verletzung des Gesetzes, Beschämung über die zugezogene Unreinheit, völlige Hingabe, Dank und Freude für die empfangene Vergebung ausdrücken, während nach KLAIBER, Studien VIII 2 S. 46 ff. die Sündopfer Abhängigkeit von Gott als dem heiligen Gesetzgeber, die Anerkennung der geschehenen Verletzung derselben, der Schuld- und Strafbarkeit dieser Verletzung, die Verpflichtung diese Abhängigkeit ferner zu achten und das Verlangen, zu Gott wieder in ein freundliches Verhältniss zu treten, ausdrücken.

[2] Völlig verkehrt meint KEIL, Arch.[2] S. 247, 250 f., vgl. HENGST., Opfer[2] S. 15, KÖHLER in RE. X S. 652, dass der Priester die dem Opferthier imputirte Sünde sich incorporire und vermittelst seiner Amtsheiligkeit tilge; ebenso wenig kann davon die Rede sein, dass der Priester das gefährliche Fleisch und die durch dasselbe gebüsste Schuld in sich aufnehme (Ew., Alterth. S. 88, vgl. auch RIEHM S. 67 f.), denn das Fleisch ist hochheilig und die Sühne von diesem Essen nicht abhängig, vgl. Lev 4 20 26 31 35. Diesen Stellen gegenüber kann Lev 10 17, worauf KEIL sich hauptsächlich stützt, nichts anderes besagen, als dass die Priester durch ihr Essen das Sündopfer als von Gott angenommen und hoch-

oder wenn dieser selbst an der zu erlangenden Sühne betheiligt ist [1] durch die Verbrennung ausserhalb des Lagers. Wäre diese Verbrennung noch integrirender Bestandtheil der Opferhandlung, so würde sie gewiss am Heiligthum vollzogen werden.

Aus einigen Stellen können wir übrigens erkennen, dass die Forderung, dass die Priester das Fleisch des Sündopfers essen, nicht ohne Schwierigkeit durchgeführt ist. Während Ezechiel das Recht der Priester auf die Sühnopfer betont 44_{29}, scheint aus Lev 10_{16}ff. eine Empfindung von der Lästigkeit dieser Verpflichtung für die Priester durchzublicken, welche sich leicht begreifen lässt, wenn man bedenkt, dass zeitweise sich gewiss diese Sühnopfer gehäuft haben werden und in verhältnissmässig kurzer Zeit das Fleisch gegessen werden musste. Lev 10_{10}ff. betont demgegenüber die Nothwendigkeit dieser Verpflichtung der Priester, weil dadurch erst die Sühne vollständig wird, insofern nämlich darin die Bestätigung liegt, dass der Sühnezweck wirklich erreicht ist.

B. Das Schuldopfer (אָשָׁם, LXX τὸ ὑπὲρ ἀγνοίας Ez 40_{39} 42_{33} u. ö. τὸ τῆς πλημμελείας Lev 7_{7} 14_{13} bezw. ἡ πλημμέλεια Lev $5_{16\,18}$ Num 6_{12}) das sich, wie oben erwähnt, hei Ezechiel findet, der Sünd- und Schuldopfer als hekannte Grössen hehandelt und auch offenbar die Kenntniss ihres Unterschiedes voraussetzt, dagegen P^1 [2]) und wahrscheinlich auch P^2 [3]) hahen אָשָׁם nicht sondern erst jüngere

heilig thatsächlich erweisen, vgl. Philo, de vict. 247 f. und Oehler, RE. X 642 und Altt. Theol. S. 482 f. Der von Keil hervorgehobene Unterschied von Vergebung und Rechtfertigung des Sünders, welche Momente im Ritus der Blutbesprengung angedeutet seien, und der Austilgung der Sünde und Heiligung des Sünders, was durch dies Verfahren mit dem Fleische dargestellt werde, hat im Texte gar keinen Anhalt.

[1] Also nicht etwa, weil der Leib des Thieres unrein war, sei es durch die imputirte Sünde (Keil, Ew., Alterth. S. 89) oder durch den erlittenen Straftod (Kalisch. I S. 206).

[2] Lev 22_{14}, wo der Fall besprochen wird, dass ein Laie unvorsätzlich eine heilige Gabe verzehrt hat, sollte man nach Lev 5_{14} ff. ein Schuldopfer erwarten. Es wird aber nicht gefordert, sondern nur Ersatz des Entzogenen sammt einem Fünftel seines Werthes. Dillmann's Behauptung, dass der hier gesetzte Fall sich nicht unter die allgemeine Regel Lev 5_{14} ff. subsumiren lasse, vielmehr die hier vorausgesetzte Sünde eine leichtere sei als die in Lev 5_{14}, trifft schwerlich zu. — Lev $19_{21\,22}$ gehen gewiss erst auf einen auf P fussenden Redactor zurück, vgl. Baentsch, Heiligkeitsges. 1893 S. 30, Wellhausen, JdTh. XXII S. 427.

[3] Nur Num 18_{9} könnte als primärer Bestandtheil in Betracht kommen, denn Lev 5_{14} ff. wie Lev 14_{10} ff. 19_{21} ff. Num 5_{5} ff. 6_{9} ff. sind sekundäre Bestandtheile, was Wellh. (Proleg.^{2} S. 78) auch von Num 18_{9} behauptet.

Bestandtheile von P. Nach Lev 5 14—16 20ff. wird ein Schuldopfer dann gefordert, wenn Jemand sich am Eigenthum eines anderen, namentlich an dem Jahves, vergreift vgl. Jer 2 3 Lev 22 16 und es freiwillig zurückerstattet, und zwar wird die Darbringung eines Widders als אשם und ein Fünftel des Werthes des widerrechtlich zurückbehaltenen oder angeeigneten Eigenthums des Andern als Aufgeld gefordert. Num 5 5ff. bringt zu Lev 5 20ff. eine Ergänzung: für den Fall nämlich, dass der rechtmässige Besitzer nicht mehr am Leben und ein berechtigter Erbe nicht da ist, gehört der Ersatz Jahve für die Priester, ausserdem aber ist Jahve ein Widder darzubringen. Auffallend ist die Thatsache, dass hier abweichend von Lev 5 14ff. der Ersatz אשם, der Schuldopferwidder dagegen אֵיל הַכִּפֻּרִים genannt wird. Ein Ritus des Schuldopfers wird Lev 7 1ff. nachgebracht: er ist derselbe wie beim Brand- und Mahlopfer[1]. Das Fleisch gehört wie beim Sündopfer niederen Grades dem amtirenden Priester, doch können alle Priester, aber an heiliger Stätte, davon essen. Wenn das Blut hier keine andere Verwendung findet wie bei Brand- und Mahlopfer, so hängt das wohl hauptsächlich damit zusammen, dass, wie sich zeigen wird, hier der Gesichtspunkt der Erstattung, nicht aber der der Sühne der bestimmende ist. — Ueber die Bedeutung des Schuldopfers und seinen Unterschied vom Sündopfer kann ein Zweifel nicht obwalten: es ist ein mit entsprechendem Ersatz verbundenes Sühnopfer. Die Wiedererstattung ist hier so sehr der vorherrschende Gesichtspunkt, dass auch die Sühne gewissermassen davon beeinflusst wird: es soll ein Widder von bestimmtem Werth dargebracht werden[2], daher auch hier, anders als beim Sündopfer,

[1] Die Handauflegung wird Lev 7 1ff. nicht erwähnt, doch ist schwerlich daraus zu folgern, dass sie beim Schuldopfer fehlte (Knob. Rinck, StKr. 1855 S. 375 f.), bei der nahen Verwandtschaft dieses Opfers mit dem Sündopfer ist das wenig wahrscheinlich, auch hat die Tradition immer dieselbe verlangt (vgl. Reland antt. 3 1 10, Bähr, Ew., Keil, Oehl., Kurtz, Merx), Lev 7 1—7 ist eben kein vollständiges Ritualgesetz.

[2] Doch richtet sich der Werth nicht etwa nach der Grösse der Veruntreuung, vgl. Riehm, StKr. 1854 S. 118, Oehler, RE. X S. 642 ff. und Alttl. Theol. I S. 478, dagegen macht Keil, Arch.[2] § 47 Anm. 2 geltend, dass der Geldwerth, z. B. eines abgeleugneten Depositums oder eines entwendeten oder gefundenen Eigenthums, oftmals den Werth eines Widders erheblich übersteigen konnte. Ebenso wenig kann daran gedacht werden, dass statt des Widders auch event. der Geldbetrag gegeben werden konnte (Cler., Rosenm.), das würde ein אוֹ vor בערכך erfordern. — Warum beim Schuldopfer das Schafvieh in Betracht kommt, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen, vielleicht um desswillen, weil es häufig als Zahlmittel verwendet wurde.

das völlige Ausserachtlassen der Person, die sich versündigt hat. Die zahlreichen, abweichenden Auffassungen hängen damit zusammen, dass man theils Lev 5 1—13 irrig vom Schuldopfer verstand, theils sich durch den Einschub Lev 5 17—19[1] bestimmen liess, wo für das-

[1] Dillmann sucht Lev 5 17—19 mit den in 5 14—16 und 20—26 hervortretenden Grundsätzen in Einklang zu briugen, er meint, es werde an die Möglichkeit gedacht, dass der Schuldige sich an fremdem Eigenthum vergriffen, doch ist das unmöglich, weil irgend ein Ersatz nicht gefordert wird. Unter Heranziehung von Lev 5 17—19 haben Riehm, StKr. 1854 S. 93 ff., Kurtz, Mos. Opfer S. 197 ff., Oehl., RE. X S. 642 ff., Keil, Arch.[2] § 44 n. A. den Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfern so formulirt, dass diese da gefordert werden, wo es sich nm Uebertretungen der Bundesgebote, die zugleich Verletzungen der Bundesrechte sind, handelt, jene für Uebertretungen der Bundesgebote, bei denen dies nicht der Fall ist. Man suchte das zn begründen durch den Hinweis auf das für die Reiniguug des Aussätzigen Lev 14 11 ff. und des Naziräers Num 6 12, dessen Gelübdezeit unterbrochen war, vorgeschriebene Schuldopfer, insofern sowohl der Aussätzige während seines Aussatzes seine theokratischen Pflichten nicht erfüllt, als auch der Naziräer die Bezahlung seines Gelübdes an Gott verzögert hatte, also beide die Bundesrechte beeinträchtigt hatten, vgl. Riehm a. a. O. S. 101, Oehler, RE. X S. 644, Kurtz, Opferr. S. 171 f. Aber mit Recht ist dem entgegengehalten, dass in diesem Fall auch von dem an krankhaftem Samenfluss leidenden Mann, wie auch vom blutflüssigen Weib ein Schuldopfer gefordert werden müsse. Desswegen erklärte Keil das Schuldopfer des Aussätzigen daraus, dass er zur Wiedererlangung der theokratischen Rechte dasselbe zu bringen habe, während es von dem Naziräer gefordert werde als Entgelt für die Wiedereinsetzung in den früheren Stand der Weihe, vgl. auch Riehm a. a. O. S. 104 f. Doch ist diese ganze Unterscheidung von Vergehungen gegen Bundesrechte nnd Bundesgebote, wie Dillm. gelteud macht, im Text ohne Anhalt (5 17 wird wie in 4 2 13 22 27 immer nur von מצות, nicht von משפטים geredet) und anch nicht ohne Willkür durchznführen, weil jede Verletzung eines Gebotes Gottes sich als Verletznng seines Rechtes auf Gehorsam auffassen lässt. Rinck suchte den Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfern zu einem subjectiven zu machen: je nachdem das Bedürfniss nach Versöhnnug oder nach Genugthnung vorherrschend war, brachte er ein Sünd- oder ein Schuldopfer. Aber die Gesetze selbst führen auf einen objectiven Grund für die Unterscheidung beider Opfer. Nach dem Vorgang von Jos. ant. 3 9 3 und Philo de vict. p. 247 haben Reland, ant. 3 4 4, Bauer, Gottesdienstl. Verf. I 149, Winer, RW. II 432, Bähr II 409, Ew., Alterth. 77 f. n. A. behauptet, dass das Schuldopfer sich auf Vergehen beziehe, dessen der Fehlende sich selbst bewusst oder freiwillig geständig wurde, dagegen „der ein Sündopfer brachte, wer einer bestimmten, doch unwissentlichen Sünde überführt war oder nach allgemeinen Grundsätzen für einen Verschuldeten galt“. Aber anch diese Unterscheidung ist nicht richtig. Es ist zutreffend, dass es sich beim Schuldopfer nur um Sünden handelt, deren der Einzelne sich selbst anklagt, von denen er aber nicht vom Gerichte überführt werden kann, doch ist das nicht auf das Schuldopfer zu beschränken. Der einzig richtige Gesichtspunkt ist der oben angegebene, dass das Schuldopfer ein

selbe Vergehen, für das Lev 4 ein Sündopfer vorgeschrieben wird, nur ein Widder als Schuldopfer verlangt ist. Aber von diesem Gesetz Lev 5 17ff. darf man nicht ausgehen, weil es offenbar zu einer Zeit entstanden ist, wo die Grenzen zwischen Sünd- und Schuldopfer schwankend geworden waren, eine Thatsache, die wir auch sonst beobachten können. Das zeigt sich auch an der schwankenden Terminologie in Lev 5 1ff. und Num 5 5ff.: in jenem Gesetz über חטאת erscheint plötzlich v. 6f. אשם als Schuld, Busse; in diesem wird der Ersatz אשם genannt. Das folgt aber auch aus Stellen wie Lev 19 21f., wo ein Schuldopfer von dem gefordert wird, der mit der Sklavin eines anderen Mannes geschlechtlichen Umgang gepflegt hat. Der dem Schuldopfer charakteristische Gesichtspunkt des Ersatzes, der so nahe gelegen hätte, fehlt hier vollständig, wahrscheinlich gehören die Verse einem Redactor zu, der mit ihnen die eigentlich zu erwartende Straf- bezw. Entschädigungsbestimmung, welche nach v. 20 stand, durch v. 21f. verdrängt hat. Aus einer Verwischung des Unterschiedes der beiden Sühnopfer erklärt sich wahrscheinlich auch, wie oben gezeigt, vgl. § 97, das vom Naziräer geforderte Schuldopfer, nicht minder aber auch das dem Aussätzigen nach seiner Reinigung auferlegte. Man hat dies zwar insofern zu rechtfertigen gesucht, als es sich um die Sühne für eine Beeinträchtigung Jahves und der Gemeinde handle, entstanden dadurch, dass der Aussätzige wegen seiner Unreinheit nicht habe seine gottesdienstlichen Pflichten erfüllen können. Aber es ist leicht einzusehen, dass ein derartiger Gedanke den Gesetzgebern fern gelegen hat, weil sie ja in diesem Fall ein Schuldopfer hätten von jedem fordern müssen, welcher in Folge einer Unreinheit zeitweise vom gottesdienstlichen Leben ausgeschlossen war. Endlich beweist auch das von den Priestern, welche in Mischehen mit heidnischen Weibern lebten, geforderte Schuldopfer Ezr 10 19f., dass der Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer allmählich dem Bewusstsein der Zeit entschwunden war, denn alle Versuche, das Schuldopfer in Ezr 10 19f. im Sinne von Lev 5 14ff. 20ff. zu rechtfertigen, sind gescheitert. Auch DILLMANN u. A. haben das erkannt, nur dass jener behauptet, Bestimmungen wie Lev 5 17ff. stehen am Anfang der Entwicklung, als der Unterschied noch ein schwankender war, es kann aber keinem Zweifel nach dem oben Dargelegten unterliegen, dass Lev 5 17f. 19 21ff. 14 10 f. nicht am Anfang, sondern am Ende der Entwicklung liegen.

mit Ersatz verbundenes Sühnopfer ist, während dieser Gesichtspunkt beim Sündopfer fehlt.

3. Die Mahlopfer, welche einst im Mittelpunkt des gesammten Cultus standen, haben in dieser Zeit eine sehr untergeordnete Bedeutung, sie waren auch inzwischen etwas anderes geworden, als sie einst waren. Schon bei Ezechiel zeigt sich die Veränderung des ursprünglichen Charakters des Šelem darin, dass auch ihm sühnende Kraft zugeschrieben wird, vgl. 45 15. In P geschieht das nicht geradezu, aber indirekt folgt das aus Lev 17 11, insofern ja auch Šelem blutiges Opfer war. Deutlich tritt die Veränderung des ursprünglichen Charakters des Šelem bei P darin hervor, dass dem Šelem gewissermassen sein Opfermaterial entzogen wird, insofern die Erstlinge bezw. Zehnten, aus denen einst die Dankopfermahlzeiten eingerichtet wurden, jetzt zu besonderen vom Šelem losgelösten Abgaben wurden.

P[1] Lev 19 5—8 verordnet, dass das Fleisch von Zebaḥ Šelamim am Tage, wo das Opfer dargebracht wird, und am darauffolgenden Tage gegessen werde, das Uebrigbleibende soll am dritten Tage verbrannt[1], und wer an diesem davon isst, soll ausgerottet werden. Ein Unterschied der einzelnen Arten des Zebaḥ wird hier nicht gemacht. Das geschieht aber in Lev 7 15ff., wo drei Arten des Zebaḥ unterschieden werden: 1) זבח תודה oder זבח על תודה bezw. זבח תודת שלמים das Dankopfer, 2) נדר das für den Fall der Erhörung einer Bitte gelobte Opfer, 3) נדבה das aus freiem Antrieb, ohne irgend ein Gelübde oder andere Nöthigung dargebrachte Opfer. Der Ritus der Darbringung ist derselbe wie beim Brandopfer, nur dass hier nicht das ganze Thier auf dem Altar verbrannt wird, sondern nur die Fetttheile, das Fleisch aber wird, abgesehen von den Antheilen der Priester, wie beim alten Zebaḥ, zur Mahlzeit verwandt. Dies Gesetz 7 15ff., ebenso 22 29f. unterscheidet aber zwischen den einzelnen Arten des Zebaḥ insofern, als das Fleisch des Zebaḥ Tôda am Opfertage selbst gegessen werden muss, während für die beiden anderen Arten des Zebaḥ auch der zweite Tag gestattet wird. Eine andere Unterscheidung findet sich Lev 22 23, insofern hier Zebaḥ Nedâba ohne Zweifel auf einer niedrigeren Stufe steht, als Zebaḥ Neder: für jenes wird von der Forderung der Fehllosigkeit der Opferthiere, die beim Zebaḥ männlichen und weiblichen Geschlechts sein konnten, ab-

[1] Diese Forderung will nicht etwa der Knickerei wehren und den Opfernden zur Heranziehung der Armen Dt 16 11 zwingen (Cler., J. D. Mich., Rosenm., Scholia V 2 S. 123 nach Vorgang von Theod. quaest. VI ad Lev.), sondern um das Fleisch vor Entweihung, welche durch die im Orient schnell eintretende Fäulniss herbeigeführt werden konnte, zu bewahren.

gesehen: man durfte auch Thiere mit zu langen (שָׂרוּעַ) oder zu kurzen bezw. verkrüppelten (קָלוּט) Gliedern opfern. Ist diese Erleichterung für die Nedâba auch verständlich, so ist doch nicht ersichtlich, wie sich die Tôda von Neder unterscheidet, da ja auch Neder ein Dankopfer war, und warum diese Tôda offenbar den höchsten Rang unter den Zebâḥim einnimmt. Uebrigens ist diese Dreitheilung nicht überall in P vorhanden: Lev 22_{17}ff. kennt nur die Zweitheilung in Neder und Nedâba, denn 22_{29}f. ist sehr wahrscheinlich von anderer Hand; nicht anders ist das in Num 15_{1}ff., wo ebenfalls Tôda nicht erscheint, sondern נדר und נדבה und daneben נדר und שלם, vgl. v. $_{8}$, offenbar steht hier שלמים im Sinne von נדבה. — Als Priesterantheile erscheinen die Brust und die rechte Keule[1], welche vor dem Altare „gewebt“ werden[2], ehe sie dem

---

[1] Die rechte Keule, wohl weil die rechte Seite als die bevorzugte galt, vgl. Gen 48_{14}, nicht aber zur Erinnerung an die Last des Amtes, die der Priester trägt (von Hofm., Schriftbeweis² II 1 S. 283), eine Erklärung, welche mit der irrigen Deutung von שׁוֹק = Vorderbein zusammenhängt. — In Lev 7_{32} wird diese rechte Keule als תְּרוּמָה bezeichnet. Reland (antt. $3_{1\ 17}$), Outram (de sacrificiis I p. 151 f.), Scholl (Stud. der würt. Geistl. V 1 S. 120), Bähr (II 355 f.), Ewald (Alterthümer³ S. 99), Winer (RE. II 678), v. Hofmann (Schriftbeweis² II 1 S. 282), Kurtz (Opfercultus S. 288, vgl. auch Orelli in RE² XI 51) u. a. haben nach dem Vorgang der talmud. Tradition, vgl. M. Menaḥ 5_{6} dies הָרִים und תְּרוּמָה als Bezeichnung einer dem הֵנִיף, תְּנוּפָה entsprechenden Ceremonie feierlicher Elevation aufgefasst, aber mit Recht ist diese Ansicht verworfen: nie wird הרים wie הניף mit אל י׳ oder לפני י׳ verbunden, sondern stets mit לי׳, vgl. Lev 22_{15} Num 15_{19} $18_{19\ 24}$ 31_{28} Ez 45_{1} 48_{9}; öfter wird das verb. auch mit מִן verbunden, welches das Ganze einführt, dem der „Abhub“ entnommen wird, vgl. Lev 2_{8} mit 2_{2}, 3_{3} mit $4_{8\ 10\ 31\ 35}$ und 7_{3}f. Der Ausdruck findet sich auch sonst von Abgaben an das Heiligthum, die nicht geopfert werden.

[2] הֵנִיף und תְּנוּפָה bezeichnet einen bestimmten Ritus, den der Priester mit den ihm zufallenden Opfertheilen vorzunehmen hatte. Wahrscheinlich hob der Priester die Opfertheile empor und bewegte sie hin und her und zwar der Tradition nach zum Altare hin und zurück, vgl. Gem. Kiddusch. 36ᵇ Gem. Sukka 37ᵇ Tosephta Menaḥ. 7_{17}, vgl. Bähr II 355 Anm. 3, während die mittelalterl. Rabbinen an eine Bewegung nach allen vier Himmelsgegenden denken, vgl. Outr., de sacrif. $1_{15\ 5}$. Das verb. הניף findet sich sowohl von der nach rechts und links wie nach vorwärts und rückwärts gehenden Bewegung, in jenem Sinn steht das verb. von der Sichel Dt 23_{26}, in diesem von der Säge Jes 10_{15}; daneben findet es sich auch von der verticalen Bewegung, z. B. Ex 20_{25} Jes 30_{28}. Der Sinn dieses Ritus, durch den der Opfertheil zum Altar d. h. zu Jahve hinbewegt wird, kann jedenfalls nur der sein, dass diese dem Priester zufallenden Theile Gott als dem eigentlichen Besitzer zugeeignet und geweiht werden, der sie aber wiederum dem Priester abtritt. — Die ursprüngliche Bedeutung dieses

Priester zufallen. Keil, welcher dies Mahlopfer „Heilsopfer“ nennt, hat behauptet (§ 51), dass Dank und Bitte in ihnen zum Ausdruck kommen. Das ist jedenfalls missverständlich ausgedrückt: eigentliche Bittopfer kennt P nicht und mit Recht, denn wer eine Bitte auf dem Herzen hatte, konnte nicht erst nach Jerusalem reisen und seiner Bitte durch ein Opfer Nachdruck geben — das war in der alten Zeit anders — vielmehr weiss P nur von Gelübden, welche bei einer Bitte gethan werden; die Gelübdeopfer selbst fallen wesentlich unter den Gesichtspunkt des Dankopfers, weil sie zurückschauen auf die erfolgte Erhörung. Die Zebaḥim bleiben demnach bei P Dankopfer, aber sie sind, wie schon oben gesagt, insofern anderer Art, weil der Untergrund, aus dem sie hervorwachsen, durchaus anderer Art ist wie in der alten Zeit, sie können jetzt auch ohne jeden äusseren Anlass dargebracht werden: das Opfer als gottesdienstliche Handlung ist eben an und für sich von Werth.

II. Die vegetabilischen Opfer. Aus dem § 104, 3 Dargelegten ergiebt sich, warum die vegetabilischen Opfer in dieser Zeit, wo der Sühnegedanke der alles Beherrschende wurde, in den Hintergrund gedrängt wurden, so dass einzelne dieser vegetabilischen Opfer überhaupt verschwanden oder doch ihre selbständige Stellung einbüssten und zu Begleitopfern wurden. Derselbe Fortschritt von der freien Sitte zum Statutarischen, den wir sonst beobachten konnten, zeigt sich auch hier: nichts bleibt dem freien Ermessen überlassen, sondern auch diese vegetabilischen Opfer werden genau nach Maass u. s. w. bestimmt; das Material ist verfeinert, daher erscheint jetzt

---

הֵנִיף — תנופה scheint aber allmählich verloren gegangen zu sein, denn das verb. wird auch da gebraucht, wo die Vornahme eines derartigen Ritus unmöglich war, z. B. Lev 14 $_{12}$ $_{24}$, wo dies „Weben“ in Bezug auf das ganze Lamm, das der Aussätzige als Schuldopfer darzubringen hatte, vorgeschrieben wird, ja Num 8 $_{11}$ ff. ist sogar davon die Rede, dass Mose Ahron und seine Söhne weben soll. Weil die ursprüngliche Bedeutung verloren gegangen ist, wird es z. B. von der Minḥa beim Einsetzungsopfer, die doch verbrannt wird, vorgeschrieben Ex 29 $_{24}$ Lev 8 $_{27}$ und in Num 5 $_{25}$ von der Minḥa beim Eiferopfer, von der ein Theil verbrannt wurde. Ein völlig sicheres Zeugniss dafür, dass תנופה wie auch das in der vorhergehenden Anm. besprochene תרומה völlig abgeblasst sind, liegt in Ex 36 $_{6}$ und 38 $_{24}$ vor: dort verbietet Mose, dass Jemand irgend etwas ferner לתרומת קרש mache, hier heisst es: anlangend das gesammte Gold, das bei der Anfertigung verarbeitet wurde, bei allen Arbeiten zur Anfertigung des Heiligthums, so betrug das als Weihegabe gespendete Gold (זְהַב הַתְּנוּפָה) 29 Talente und 730 Sekel heiliges Gewicht. Es ist danach klar, dass התרומה und התנופה als im Wesentlichen identische Begriffe im Sinne der Weihegabe gebraucht sind.

סֹלֶת als Feinmehl statt des gewöhnlichen Mehls (קֶמַח); es wird roh, nicht gebacken, dem Altarfeuer übergeben.

1. Das aus der ältesten Zeit stammende Tischopfer treffen wir auch jetzt. Nach Lev 24 5ff. sollen aus ²/₁₀ Epha feinen Weizenmehls (סֹלֶת) zwölf Kuchen (חַלּוֹת) gebacken werden, welche in zwei Reihen auf den Schaubrottisch vor Jahve zu legen sind. Ihnen ist Weihrauch als Azkâra, ein Feueropfer für Jahve, beizugeben[1]. An jedem Sabbath sind die Brote aufzulegen, während die abgehobenen den Priestern zufallen, welche sie allein mit Ausschluss ihrer Familie als Hochheiliges, vgl. I Sam 21 5, am heiligen Ort zu verzehren haben. Nach I Chr 9 32 war die Zubereitung der Brote einer Familie der Ḳehatiten übertragen[2].

2. Das Speisopfer (wofür P als term. מנחה hat, das in der alten Zeit die Gabe an die Gottheit überhaupt, ob vegetabilischer oder animalischer Art, bezeichnet, wofür P קָרְבָּן, das viel farbloser ist, hat). Schon bei Ezechiel tritt uns סֹלֶת statt קמח beim Speisopfer entgegen; er versucht auch schon eine genauere Bestimmung des Maasses, das zu geben ist, und beschränkt so die alte Freiheit. Für jeden Farren und Widder sollen ein Epha Feinmehl gegeben werden, während er die Beigabe des Lammes in das Belieben des Opfernden stellt 46 5 7 11, und in 46 14 bestimmt er für die am Morgen neben der Ola darzubringende Minḥa ein Sechstel Epha Feinmehl. P schliesst sich an Ezechiel an und bildet das System weiter aus: auch bei ihm erscheint nur סֹלֶת und zwar nach festbestimmtem Maass, zugleich tritt hier scharf die Verdrängung alles gesäuerten

[1] Die Auffassung von ונתת על המערכת zweifelhaft: es kann sowohl übersetzt werden: und du sollst darauf legen wie: dazu legen. Nach M. Menaḥ. 11 5 7 f. Jos. antt. 3 10 7 wurde der Weihrauch in zwei goldenen Schalen (כַּפּוֹת Ex 25 29) dabei aufgestellt. Eine bestimmte Verordnung, ob diese Brote gesäuert oder nicht gesäuert sein sollen, findet sich nicht. Dillmann sagt mit Recht, dass, seitdem Lev 2 11 in Geltung war, gewiss das Letztere anzunehmen ist; für die spätere Zeit bezeugt die Tradition einstimmig, dass ungesäuerte Brote aufgelegt wurden, vgl. Jos. antt. 3 6 6 10 7, Philo congreg. erud. p. 543 M. Menaḥ. 5 1 u. a. — Nach Ex 25 29 37 16 scheint auch eine Spende mit dem Schaubrotopfer verbunden gewesen zu sein, denn die dort erwähnten קשות und מנקיות hatten wahrscheinlich den Zweck, einer solchen Spende zu dienen, aber Lev 24 5 ff. schweigt darüber. Nach LXX zu Lex 24 7 Philo vita Mos. p. 151 wurde auch Salz hinzugefügt.

[2] Die spätere Tradition M. Šekalim 5 1 Joma 38ᵃ nennt die Familie Garmo (גרמו). — Die näheren Bestimmungen der späteren Zeit über die Zubereitung der Schaubrote, das Auflegen u. s. w. vgl. M. Menaḥ c. 11. Siehe auch Ugolini thes. X.

Brotes aus dem Cultus hervor. Wahrscheinlich hat die letztere Bewegung ihren Ausgangspunkt von den Maṣṣot am Osterfest genommen, deren Bedeutung man nicht mehr verstand. Je mehr Passah-Maṣṣot in der Schätzung der spätern Zeit stieg, um so mehr war es begreiflich, dass die Opferbrote dieses Festes, sobald ihre eigentliche Bedeutung vergessen war, als das normale Opferbrot überhaupt angesehen wurden. Freilich finden sich Reste der alten Anschauung selbst bei P noch da und dort. Eine Consequenz von dem Ausschluss des Gesäuerten ist auch der Ausschluss des mit Honig Zubereiteten Lev 2 11 f., offenbar weil gerade der Honig leicht in Säuerung übergeht.

Von selbständigem Speisopfer werden folgende Arten angegeben: 1) rohes Feinmehl mit darübergegossenem Oel und hinzugefügtem Weihrauch Lev 2 1—3[1]; 2) ungesäuerte, mit Oel angemachte und im Ofen gebackene Kuchen (חַלּוֹת) und ungesäuerte gebackene und mit Oel bestrichene Kuchenfladen (רְקִיקִים) v. 4; 3) mit Oel angemachte und auf der Pfanne gebackene ungesäuerte Brote, welche in Bissen gebrochen und mit Oel begossen werden sollten v. 5 f.; 4) das im Oel eines Tiegels (מַרְחֶשֶׁת) gebackene Feinmehl v. 7; 5) das aus gerösteten und zerriebenen bezw. zerstossenen Körnern frischer Aehren bestehende Fruchterstlingsopfer (מנחת בכורים); 6) das Eiferopfer, das von dem seine Frau mit Eifersucht beargwöhnenden Mann ohne Oel und Weihrauch dargebracht wurde, auch im Unterschied von allen andern Speisopfern aus Gerstenmehl bestand (1/10 Epha); 7) das, das Sündopfer der Aermsten, vertretende Speisopfer: wer zu arm war, um zwei Tauben zu geben, soll ein Zehntel Epha Feinmehl, aber ebenfalls ohne Oel und Weihrauch, darbringen Lev 5 11 ff. Fast diese sämmtlichen Opfer — abgesehen von 7) — sind freiwillige; nur ein Theil vom Mehl bezw. Kuchen und Oel sammt dem Weihrauch als Azkara[2] kam auf den Altar, das übrige fiel dem

---

[1] Mit Unrecht hat Bähr, Mos. Cultus II 199 Anm. die Selbständigkeit der Minḥa in Lev 2 gegen Scholl (Ueber die Opferideen der Alten insbesondere der Juden, Studien der Württembergischen Geistlichkeit V 1 S. 127) bestritten. Dillmann zu Lev 2 macht auf 2 1 קָרְבַּן מִנְחָה im Gegensatz zu קָרְבַּן מִן הַבְּהֵמָה 1 2 f. aufmerksam.

[2] Meist erklärt man אַזְכָּרָה, einen nur in P vorkommenden term. für den auf dem Altar zu verbrennenden Abhub, als vom Hiph. abgeleitetes Nom.: **Erinnerungsopfer**, welches den Darbringer bei Gott in Erinnerung bringen soll (LXX μνημόσυνον Vulg. memoriale Graec. Ven. ἀνάμνησις, ebenso Onk., Pesch., Ges., Keil (Arch.[2] S. 275 Anm. 3), Oehler (RE. X 633), Delitzsch (zu Ps 30 und Jes 1 13), Kurtz (Opfercultus S. 255 f.), Olshausen (Lehrbuch S. 361),

Priester zu und zwar soll das Weizenmehl zu Broten verbacken und von den Priestern im Vorhof des Heiligthums gegessen werden Lev 6 7—11. Bei dem Speisopfer des Hohenpriesters Lev 6 12ff.[1] dagegen kommt die Minḥa vollständig auf den Altar. Der Hohepriester soll täglich morgens und abends je die Hälfte von einem Zehntel Epha Feinmehl darbringen. Dasselbe soll auf der Pfanne mit Oel zubereitet und mit Oel wohl durchmengt sein, sowie in Brocken bezw. Bissen (מִנְחַת פִּתִּים) geopfert werden.

Als Begleitopfer kommt die Minḥa in Betracht:

1) Bei der עֹלָה, dem Brandopfer, und dem זבח, dem Mahlopfer, besonders bei dem täglichen Brandopfer (תָּמִיד) und den zu diesem hinzukommenden Opfern an Sabbathen, Neumonden und Festtagen Zu jedem Schaf wird ein, Widder zwei, Rind drei Zehntel Epha Feinmehl gefordert Num 15 1ff.[2] 28f.

2) Bei der Garbendarbringung an Maṣṣot, wobei jedoch zwei Zehntel für das Lamm gefordert werden Lev 23 12f., was sich aus dem Charakter der Maṣṣot als Erntefest erklärt[3].

Böttcher (Lehrbuch I 584), Stade (Lehrbuch S. 181), Haneberg (Rel. Alterthümer S. 432). Andere wie Bähr (II 328), Thalhofer (Die unblutigen Opfer S. 248 f.), von Hofmann (Schriftbew. II 1 S. 282) nach dem Vorgang von Jonath., de Dieu, Rosenm., Win. übersetzen „Lobopfer“, was aber mit Rücksicht auf Lev 5 12 und Num 5 26 unmöglich ist. Ewald (Alterth.[3] S. 62, Dichter I 1 S. 284, Lehrb. S. 421), H. Schultz (ATl. Theologie[4] S. 341), Dillmann (zu Lev 2 2), Köhler (Gesch. Israels I 392 Anm. 10) sehen in אזכרה ein vom Ḳal durch prostet. א gebildetes Nomen. Die Wurzel זכר fassen sie in der Bedent. „stechen“ das vom scharfen Geruch oder Duft gebraucht für אזכרה „Duftopfer, Duftheil“ giebt, vgl. schon Schultens zu Prov 10 7. Die letztere Bedeutung ist die wahrscheinlichere, schwerlich aber diese Bildung, vielmehr ist wohl die von Olsh., Stade u. a. vertretene Auffassung, vgl. Siegfried, Neuhebr. Gramm. § 55 a vorzuziehen.

[1] Da Lev 6 13 diese מנחה genannt wird תמיד, so ist klar, dass entweder das תמיד oder ביום המשח אתו Einschub ist. Mit Recht hat sich Dillm. für das Letztere mit Rücks. auf Lev 8 9 entschieden, die Worte sind hinzugefügt, um die spätere Praxis bei der Amtsübernahme des Hohenpriesters gesetzlich zu begründen. Nach traditioneller Auslegung hatte der Hohenpriester täglich für sich und sein Haus (אהרן ובניו), diese später מִנְחַת חֲבִתִּים genannte Minḥa Morgens und Abends zu wiederholen, vgl. Sir 45 14 Jos. ant. 3 10 7, vgl. Kuenen, Th. T. IV 498 f.

[2] Kuenen (I § 6 Anm. 38) sieht mit Recht in Num 15 eine gesetzliche Regelung dessen, was einst durch die Sitte oder den Einzelnen bestimmt wurde; schwerlich aber ist seine Ansicht haltbar, dass Num 15 eine Novelle zu Lev 2 sei. Wellhausen (JdTh. XXII 447) vermuthet, dass Num 15 von dem Bearbeiter von Lev 17—26 herrührt.

[3] Gewöhnlich pflegt in diesem Zusammenhang das Speisopfer genannt zu

3) Das Speisopfer, welches in Verbindung mit dem bei der Sühne einer unwissentlichen Verschuldung der Gemeinde zu opfernden Brandopfer darzubringen war Num 15 24.

4) Das Speisopfer, das nach beendigtem Naziräat als Beigabe zum Brand- und Dankopfer zu opfern war Num 6 13 ff.

Eine Minḥa besonderer Art ist das bei gewissen Anlässen darzubringende Backwerk:

1) Bei der Priesterweihe wird ein Korb mit dreierlei Gebäck erwähnt: ungesäuerte runde Brote (חַלֹּת מַצָּה), ungesäuerte mit Oel eingerührte Kuchen (חַלֹּת לֶחֶם שֶׁמֶן) und ungesäuerte mit Oel bestrichene Fladen (רְקִיק). Je eines dieser drei Arten des Gebäcks wird auf die Fettstücke und die rechte Keule des Einweihungswidders gelegt, Ahron und seinen Söhnen in die Hände gegeben und mittels תנופה geweiht[1] und verbrannt; das übrige Backopfer fällt Ahron und seinen Söhnen zu Lev 8 26 ff.

2) Dieselben drei Backarten sammt Kuchen gesäuerten Brotes sind zum Lobopfer (זבח תודה) hinzuzufügen; und zwar soll der Opfernde je einen dieser Kuchen als Abhub (תְּרוּמָה) Jahve darbringen, dieser kommt aber nicht auf den Altar, sondern fällt dem blutsprengenden Priester zu, während das Uebrige der Darbringer für sich und seine Gäste behält, doch muss die Opfermahlzeit noch an demselben Tage gehalten werden[2] Lev 7 12 ff. Wahrscheinlich freilich liegt dies Gesetz nicht mehr in ursprünglicher Form vor (vgl. S. 207 Anm. 2): Der ursprüngliche Text 7 13 lautete wohl: „gesäuerte Brotkuchen soll er als Gabe darbringen zum Dankopfer der Tôda".

---

werden, welches zu den mit den beiden Pfingstbroten sich verbindenden Brandopfern dargebracht werden soll Lev 23 18 f. Aber diese Verse 23 18 f. verdanken ihr Dasein einer Einarbeitung aus Num 28 26 ff., es handelt sich bei diesen Brandopfern v. 18 19ª um die allgemeinen Festopfer, während das mit den Pfingstbroden darzubringende Dankopfer nur aus den beiden v. 19ᵇ 20 erwähnten Lämmern bestand, vgl. S. 178 Anm. 4.

[1] Ueber diesen hier auffallenden Ritus des Webens, der ja sonst nur bei den Gaben sich findet, die nicht verbrannt werden, sondern die Jahve dem Priester abtritt, vgl. S. 239 Anm. 2.

[2] Thalhofer (Die unblutigen Opfer des mos. Cultus, Regensburg 1848) und Kurtz (Der alttestamentl. Opfercultus) S. 264 ff. behaupten, dass neben dieser Brotgabe noch die gewöhnliche Minḥa dargebracht wurde, aber nach Lev 7 11 ff. ist das wenig wahrscheinlich, sondern offenbar ist danach זבח תודת שלמים analog dem Priesterweihopfer Ex 29 Lev 8, wo neben dem Backwerk ebenfalls von keiner andern Minḥa die Rede ist, zu verstehen. Wenn Num 15 4 ff. unter זבח unser זבח תודה mitbegriffen sein sollte, so repräsentirt Num 15 1 ff. jedenfalls die Praxis einer andern Zeit, vgl. oben S. 238 f.

3) Neben dem Speis- und Trankopfer des Naziräers, welches sein Brand- nnd Dankopfer begleitete, wird auch noch ein Korb mit Kuchen nnd Fladen erwähnt Num 6 15. Je ein Stück dieses Gebäcks mit dem gekochten Bug des Dankopferwidders legt der Priester auf die Hände des Naziräers, nm die Webung zu vollziehen, darnach fällt es dem Priester zu Num 6 17ff.

Bei diesem Speisopfer als Begleitopfer wirkt deutlich die Anschauung der alten Zeit, wonach es sich um ein Mahl für die Gottheit nnd die Opfernden handelt, nach, daher darf das Mehl bezw. Brod nicht fehlen, ebensowenig das Oel, weil vegetabilische Speisen nicht trocken vorgesetzt werden können. Aus diesem Grunde muss auch Salz hinzugefügt werden[1]. Freilich ist diese alte Anschauung dieser Zeit nicht mehr klar bewusst, daher wird jetzt auch rohes Mehl dargebracht, daher auch jetzt die Forderung Lev 2 13, dass das Bundessalz nicht fehle, die Hinzufügung des Salzes hat symbolische Bedeutung bekommen: das Salz hat reinigende und erhaltende Kraft, noch heute ist es dem Orientalen Bundeszeichen, Sinnbild und Unterpfand der Gastfreundschaft. Ein Salzbnnd ist daher ein Bund, der beständige Dauer hat. Die von Keil (S. 274f.) gegebene Deutung der Minḥa als Sinnbild der geistigen Speise, die Israel als Frucht seiner geistlichen Arbeit auf dem Acker des Reiches Gottes erzielt hat oder als Abbild der Früchte der Heiligung des Lebens, d. h. der guten Werke, in welchen die Heiligung sich bewähren muss, — diese Deutung hat in dem alttestamentlichen Text keine Stütze und ist überhaupt nur dnrch Hereintragung neutestamentlicher Gesichtspunkte zu Stande gekommen.

2. Spendeopfer. Sie sind jetzt aus ihrer einst selbständigen Stellung verdrängt und durchaus nur Begleitopfer. Die Wasserspende ist völlig verschwunden. Das Oelopfer wird jetzt genau bestimmt: Ezechiel fordert ein Hin Oel für das Epha Feinmehl zu

[1] Nach Bähr II 325 ff. soll das mosaische Opfer seinem Grundcharakter nach nichts als Mittel, mit Jahve verbunden nnd dadurch geheiligt zu werden, sein. Diese Grundidee konnte nicht schärfer und passender symbolisch bezeichnet werden „als dadurch, dass Salz musste beigegeben werden; gerade weil es das Wesen des Opfers im Ganzen andeuten sollte, war es auch kein einzelner Bestandtheil des Opfermaterials selbst, sondern eine Zugabe zu demselben, nnd eben darum kam es auch, was die Urkunde noch besonders hervorhebt, durch Wiederholung zn jedem Opfer ohne Unterschied“. — Es ist klar, dass hier dem israelitischen Alterthum durchaus fremde Begriffe eingetragen werden — wo fände sich die Spur einer Berechtigung für die Behauptung, dass mit der Salzbeigabe „das Wesen des Opfers im Ganzen“ angedeutet werden sollte?

jedem Farren und jedem Widder, während er die Beigabe von Mehl und Oel zum Lamm in das Belieben des Einzelnen stellt $46_{5\,7\,11}$; für die Morgenola setzt er ein Sechstel Epha Mehl und ein Drittel Hin Oel fest 46_{15}. In P dagegen wird für ein Lamm ein Viertel, für einen Widder ein Drittel und für einen Farren ein Halb Hin Oel gefordert Num 15.

Die Weinlibation hat Ezechiel überhaupt nicht, P greift auf die ältere Sitte zurück und bestimmt ein festes Maass: ein Viertel Hin für ein Lamm, ein Drittel für einen Widder, ein Halb für einen Farren Num 15. Ueber die Art der Darbringung sagt P nichts: offenbar wurde der Wein wie in alter Zeit an den Grund des Altars gegossen, vgl. Sir 50_{15} Jos antt. $3_{9\,4}$, während wir aus Sukka 4_9 erfahren, dass am Laubhüttenfest der Wein in eine auf dem Altar stehende Schale gegossen wurde, aus welcher er in einen westlich vom Aufgang zum Altar befindlichen Schacht floss, vgl. Sukka 49^a (Delitzsch in HbA 894^a 1684).

3. Das Rauchopfer קְטֹרֶת LXX θυμίαμα bei P und II Chr 2_3 13_{11}, auch קְטֹרֶת סַמִּים (הַסַּמִּים). Nirgends in der älteren Literatur bis auf Jeremja erfahren wir etwas von dem Verbrennen des Rauchopfers als Bestandtheil des Cultus. Oefter wenden sich die vorexilischen Propheten strafend gegen ihre Zeitgenossen, welche mit der Fülle cultischer Leistungen den Forderungen Jahves meinen genug gethan zu haben, nnd zählen ausführlich die einzelnen Opfer auf, niemals aber wird unter diesen der Weihrauch genannt, vgl. Am 4_4f. 5_{21}ff. Jes 1_{11}ff. Mich 6_6f.; ebensowenig finden wir ihn in irgend einer Stelle der vorexilischen historischen Literatur erwähnt, weder bei JE im Pentateuch noch in Jud, Sam und Reg[1]. Man hat freilich auf קְטֹרֶת und das Verb. קִטֵּר verwiesen, welche in der älteren Literatur vorkommen, aber damit ist nichts bewiesen, denn erst seit Ezechiel lässt sich קטרת in dem P eigenthümlichen Sinn von „Weihrauch" nachweisen, sonst kommt das Nom. Prov.

---

[1] Kittel (Theol. Studien aus Würtemberg II S. 53) bestreitet die Richtigkeit dieser Behauptung Wellh.'s und will aus I Reg 3_3 22_{44} und II Reg 16_4 beweisen, dass schon von der salomonischen Zeit an dem Jahve geräuchert wurde. Es ist in der That schwer begreiflich, wie Kittel auf dies Beweismaterial sich stützen konnte, denn darüber kann, trotz aller Skepsis den Redactionsverhältnissen der Königsbücher gegenüber, kein Zweifel sein, dass diese Verse auf den deuteronomistischen Redactor zurückgehen, wie das durch das in diesen Versen vorliegende Urtheil, welches das Deut. zum Maassstab nimmt, bewiesen wird.

27 9 in profanem Sinn und in sicher vorexilischen Schriften Jes 1 13 und Dt 33 10[1] vor, an beiden Stellen aber hat es nicht die Bedeutung vom „Weihrauchopfer", sondern bezeichnet den Opferbrand bezw. Opferduft wie Ps 66 15. Das Verbum, das in der älteren Sprache im Pi. gebraucht wird[2], heisst nichts als das Opfer, d. h. das der Gottheit Gehörige und durch Verbrennung Zuzueignende auf dem Altar verbrennen, vgl. Am 4 5 Hos 4 13 11 2 u. ö. In P dagegen und meist in der Chronik (ausser II Chr 25 14 28 4 25 30 14 34 25) findet sich das Verb. durchweg im Hiph gebraucht, es ist hier term. für das Verbrennen des Weihrauchs geworden. Freilich giebt es auch einige Stellen, wo es im Sinne der älteren Zeit, also vom Verbrennen des Opfers steht, aber dann pflegt הַמִּזְבֵּחָה damit verbunden zu sein Lev 1 13 15 u. ö. In Reg wird neben dem Pi. bisweilen das Hiph gebraucht[3]. Der Weihrauch (לְבֹנָה) kommt zuerst bei Jeremja vor 6 20 17 26 41 5; ferner in Deuterojesaja, in P, Neh und Chron und in Cant.

Die Entstehung des Weihrauchopfers, das in vielen heidnischen Culten eine hervorragende Rolle spielt, vgl. Knobel zu Ex 30 34ff. hat wohl ihren Grund in der seit dem 8. Jahrhundert stets zunehmenden Vorliebe für ausländische Sitten, wovon wir Jes c. 2ff. hören. Vielleicht hat diese Sitte sich erst im 7. Jahrhundert Bahn gebrochen, denn wir finden sie zuerst Jer 6 20 erwähnt, wo Jeremja vom Weihrauch als etwas aus weiter Ferne Gekommenen redet. Seit dieser Zeit des Jeremja fehlt es uns an Zeugnissen für diese Sitte nicht, vgl. Deuterojes. Ezech. u. a. In späterer Zeit erlangte das Weihrauchopfer grössere Bedeutung, so dass es sogar zur Bildung eines neuen Geräthes, des goldenen Räucheraltars, in einer spätern Schicht von P gekommen ist, während man in der frühern Zeit auf Pfannen räucherte, vgl. Lev 10 1ff. Num 16 6ff. 17 3 4

[1] Es ist möglich, dass I Sam 2 28, wo sich ebenfalls קטרת und zwar als „Weihrauchduft" findet, noch der vorexilischen Zeit zugehört, doch scheint es uns zweifellos, dass die Stelle nur um den Ausgang der vorexilischen Zeit nach der Reform des Josias geschrieben sein kann, vgl. Kuenen[2] I § 22 Anm. 5.

[2] In Stellen wie Hos 2 15 I Sam 2 15 f. ist freilich das Hiph. vocalisirt, doch ist das unter dem Einfluss des Sprachgebrauchs von P geschehen, die dort im Text stehenden Consonanten nöthigen keineswegs zu dieser Vocalisation, wie denn auch I Sam 2 16 neben dem Impf. Hiph. der Inf. Pi. steht, hier blieb den Mass. nichts übrig als das Pi. anzuerkennen.

[3] Sicher nur in I Reg 9 25 12 33 13 1 II Reg 16 15, von denen I Reg 12 33 13 1 exilischer bezw. nachexilischer Zeit zugehören, vielleicht auch I Reg 9 25, während in II Reg 16 25 das Hiph. die ältere Bedeutung verbrennen hat.

11 ff., eine Sitte, die nur am Versöhnungstag sich erhalten hat Lev 16 12 ff.

Nach Stellen wie Jer 6 20 17 26 Jes 43 23 66 3 scheint das Rauchopfer im Anfang nur oder doch vorwiegend aus Weihrauch (לבנה) bestanden zu haben. Nach P Ex 30 34—38 bestand es, wie das heilige Salböl, aus vier[1] verschiedenen Stoffen, zu denen man später noch sieben andere hinzufügte[2]. Von diesem heiligen Räucherwerk sollte Ahron am Morgen, wenn er die Lampen reinigte, und am Abend, wenn er sie wieder aufsetzte, ein Opfer darbringen Ex 30 7 f. Dass auch diesem Rauchopfer Sühnkraft zugeschrieben wird Num 17 11 f., ist zwar auffallend, aber begreiflich, weil dieser Gedanke der den ganzen Cultus beherrschende ist. Die ursprüngliche Bedeutung des Rauchopfers kann schwerlich eine andere als die sein, Gott durch solche zu ihm aufsteigende Wohlgerüche zu ehren.

---

[1] Diese vier Stoffe waren: 1) נָטָף (LXX στακτή Vulg. stacte, was Hesych durch τὸ σμύρνης γενόμενον erläutert) schwerlich das aus der Myrrhenstaude von selbst ausgeschwitzte Myrrhenharz = מר עֹבֵר Cant 5 5 13 (Knob u. a.), sondern wahrscheinlicher Storax-Gummi (Ges. thes., Rosenm., Alterth. IV 1 163, Keil u. A.); die Rabbinen denken an βάλσαμον. 2) שְׁחֵלֶת (LXX Gr. Ven. ὄνυξ Vulg. onyx) nicht βδέλλιον, was = בדלח Gen 2 12 (Bochart, Hieroz. III 793), sondern der Deckel einer Muschelart, die sich im rothen Meer und den Seen Indiens findet = Räucherklaue; er wird noch jetzt im Orient als Räucher- und Arzneimittel gebraucht. 3) חֶלְבְּנָה (LXX Gr. Ven. χαλβάνη, Vulg. galbanum), der stark riechende Saft des νάρθηξ oder der ferula, des Steckenkrants, das in Syrien und Persien häufiger vorkommt. Das Galbanum hat einen scharfen und üblen Geruch und wurde daher zur Vertreibung der Schlangen aus den Ställen (Verg. georg. 3 415 Plin. 24 13 u. s. w.) benutzt; hier diente es wohl zur Schärfung und Stärkung des Geruchs (Knob. gegen Bähr[2] I 502 f.). 4) לְבֹנָה זַכָּה (LXX λίβανος, λιβάνωτος Vulg. thus), das Harz eines in Arabia felix, vgl. Jes 60 6 Jer 6 20, heimischen Baumes, der wegen der mannigfach abweichenden Nachrichten der Alten nicht näher zu bestimmen ist, vgl. Winer, WB. II 681 ff. Ob זַכָּה sich auf die Unverfälschtheit oder auf die besondere Güte bezieht, ist fraglich. Nämlich nach den uns überkommenen Nachrichten war der Weihrauch der Herbstlese purissimum, candidum (Plin. 12 32); nach Theophr. h. pl. 9 4 war am reinsten der auf Decken gefallene, minder rein der auf dem Boden liegende. Es ist bekannt, dass der Weihrauch auch bei den Alten das gewöhnliche Räuchermittel war. Von jedem dieser Theile soll, anders als beim heiligen Salböl, gleichviel genommen werden (בד בבד יהיה Ex 30 34). Diese Bestandtheile sollen zu feinem Pulver (Lev 16 12) zerrieben, mit Salz versehen (מְמֻלָּח so Talm., Ros., Ges., Win., Bähr, Keil u. A.) und mit andern Bestandtheilen unvermischt (טָהוֹר) sein; zugleich darf dieses heilige Räucherwerk bei Strafe der Ausrottung nicht zu profanem Gebrauche benutzt werden.

[2] Vgl. Keritot 6 a b Maimonides hilkôt kelê hammiḳdāš 2 1—5, Delitzsch in HbA. S. 1260.

Wie der Orientale zum Zeichen besonderer Achtung Besucher hoher Stellung anräucherte[1], so weihte man auch der Gottheit wohlriechende Düfte, um sie zu ehren. Mit dieser Erklärung hat man sich nicht zufrieden geben wollen und das Räuchern meist als Symbol des Gebets gefasst: „wie das Räuchern ein Aufsteigen der dem Räucherwerk entströmenden duftigen Essenz, gleichsam der Seele des Räucherwerks, bewirkt, so erheben im Gebet sich Seele und Geist zu Gott, steigt der geistliche Lebensodem zu Gott auf“. Weil aber nur die Gemeinde, die Gott in sein Reich aufgenommen hat, sich im Gebet zu Gott erheben kann, darum trägt das Räucherwerk in seiner Zusammensetzung aus vier Specereien die Signatur des Reiches Gottes an sich. Das Salz aber weist auf die Keime des Verderbens, die auch den Gliedern des Reiches Gottes ankleben und ertötet werden müssen (Keil, Arch.[2] S. 118f.). Andere haben die vier Substanzen auf die Gesinnung und Stimmung, in der gebetet werden soll: Glaube, Demuth, Liebe, Hoffnung, noch andere auf die vier Gattungen des Gebets: Lob, Dank, Bitte, Fürbitte (Kurtz) bezogen. Alles das sind Phantasiegebilde ohne jeden Anhalt im Text. Es ist möglich, dass schon in kanonischer Zeit sich Ansätze zur symbolischen Auffassung finden, doch lässt sich Ps 141 2 nicht mit Sicherheit in diesem Sinne verwerthen, vgl. Hupfeld-Nowack zu d. St., Apk 5 8 aber ist für die alttestamentliche Zeit ohne Bedeutung. Auch die von Bähr[2] (I 557ff.) entwickelte Ansicht ist völlig haltlos: danach soll nämlich Räucherwerk wie Salböl Symbol einer von Gott ausgehenden Kraft und Thätigkeit sein und zwar derjenigen, welche Grundlage und Centrum der israelitischen Religion überhaupt ist, der Heiligkeit. Daher sei dem Räucherwerk wie dem Salböl so bestimmt die Vierzahl, welche die Zahlsignatur der göttlichen Offenbarung ist, aufgeprägt; darum habe das Nachmachen und der Gebrauch des Nachgemachten als eine factische Verläugnung Jahves und die äusserste Selbstüberhebung, als eine Versündigung an dem Princip des israelitischen Volksthums die äusserste Strafe, die Ausrottung aus der Gemeinschaft mit dem Volk, nach sich gezogen!

§ 106. Reinigungsopfer beim Verdacht einer Schuld.

1. Das Eiferopfer (מִנְחַת קְנָאוֹת LXX θυσία ζηλοτυπίας). Wenn ein Mann seine Frau im Verdacht des Ehebruchs hat, ohne dass

[1] Vgl. Pococke, Morgenland I 25, Niebuhr, Arabien S. 59, Lane, Sitten II S. 8 u. A.

sie auf der That ergriffen oder ein Zeugenbeweis anzutreten ist, so soll vermittels eines feierlichen Beschwörungsaktes am Heiligthum über ihre Schuld oder Unschuld entschieden werden, insofern nämlich Gott als der allwissende und gerechte Zeuge alles menschlichen Thuns um Entscheidung angegangen wird. Der Mann soll das Weib sammt einem Zehntel Gerstenmehl, aber ohne Weihrauch und Oel, zum Priester bringen, der sie vor den Altar stellt, ihre Haare löst und ihr die Minḥa auf ihre Hände legt, während er selbst das Gefäss mit dem fluchwirkenden „Wasser der bitteren Wehen" in der Hand hält, d. h. heiliges mit dem Staub vom Fussboden des Heiligthums vermischtes Wasser. Dann beschwört er sie mit einem Schwur, der in seinem zweiten Theil ein „Schwur der Verfluchung" ist, den sie durch ein zweifaches אמן sich aneignet: „wenn kein fremder Mann bei ihr gelegen und sie nicht ausschweifend gewesen ist zur Verunreinigung unter ihrem Mann, d. h. als sein ihm untergebenes Weib, „so soll sie von dem Fluchwasser", d. h. von seinen Wirkungen „frei bleiben". Hat sie aber jene Sünde begangen, so soll Gott sie zum Fluch und Schwur in ihrem Volke setzen, d. h. es bewirken, dass man ihren Namen als Fluchformel gebraucht, wenn man jemand verwünscht, ihre Hüfte soll verfallen und ihr Bauch anschwellen. Darnach schreibt der Priester diese Fluchworte auf einen Streifen, wischt die Schrift in das Fluchwasser hinein ab und giebt das Wasser der Frau zum Trinken, nachdem er das Opfer durch die Webung Gott geweiht und die Azkara davon auf dem Altar dargebracht hat Num 5 11 ff.

Das Opfer ist kein Sündopfer[1] noch eine Art von Schuldopfer[2], sondern durchaus eigener Art, es begleitet die Bitte um das Gottesurtheil, das gesucht wird, wie das auch in seinem Namen deutlich wird: Erinnerungsspeisopfer Num 5 15, es soll dadurch Jahve veranlasst werden, etwa vorhandene Sünde offenbar zu machen. Das opfernde

---

[1] Steiner in BL. II S. 72 meint, die zu sühnende Sünde sei die Erregtheit, die Eifersucht des Mannes, der seinem Eheweib Böses zutrauen und an ihrer Untreue mit schuld sein konnte. Dem widerstreitet Num 5 31, wo ausdrücklich hervorgehoben wird, dass der Mann frei von Schuld ist.

[2] Ewald, Alterth. S. 273f.: „Das Opfer war, weil die Schuld der Frau zunächst als wahr (?) vorausgesetzt wurde, eine Art Schuldopfer, wie dies ohne Oel und Weihrauch; aber doch konnte es nicht als volles Schuldopfer gelten, vielmehr sollte es die Frau nur an die durch ihres Mannes Eifersucht stark angedeutete Möglichkeit und die furchtbaren Folgen dieser mahnen" — eine Anschauung, die weder mit dem Charakter des Schuldopfers stimmt, noch auch im Text ihre genügende Begründung findet.

Subject ist der Mann, der dadurch Gott um Entscheidung angeht, nicht aber das Weib (vgl. Knob, Oehler, Keil, Köhler, I 408), nur insofern heisst es „ihr Opfer“, als es „ihretwegen“ dargebracht wird und sie muss es während der Beschwörung auf ihren Händen halten, um so factisch zu erklären, dass es ihretwegen gebracht wird und sie damit einverstanden ist (Dillmann). Wenn das Gesetz sich mit der Gerste begnügt, so kann das nicht geschehen, weil sie Symbol des bisherigen Lebenswandels des Weibes sein soll (Keil, ähnlich Bähr, Winer), denn ihr sittlicher Character soll ja erst festgestellt werden, oder mit Rücksicht darauf, dass die Darbringerin möglicher Weise unschuldig war, sie also eigentlich gar kein Opfer zu bringen hatte (Knob.), denn sie ist gar nicht die Darbringende, sondern es genügte hier die geringste überhaupt zulässige Minḥa, weil es sich um die Anrufung Gottes gegenüber einer Angeklagten handelte. (Dillmann, Oehler u. A.). Damit wird über den sittlichen Charakter des Weibes ebensowenig etwas gesagt, wie über den des Angeklagten, der im Traueranzug vor Gericht erscheint. Mit Rücksicht auf diesen Charakter des Opfers, das eben kein Opfer lieblichen Geruchs ist, bleibt auch Oel und Weihrauch weg. Auf diesen Charakter der Frau als Angeklagten weisst wahrscheinlich das durch den Priester gelöste Haar, nicht aber kann es den am Weibe haftenden Makel bezeichnen, insofern nämlich die Verhüllung des Hauptes Abzeichen der weiblichen Sittsamkeit ist (Oehler, Bähr, Keil), damit würde ja der Priester dem von Jahve erbetenen Urtheil vorgreifen. Das „fluchwirkende Wasser der Wehen“ ist offenbar nicht nur als Symbol des das Weib im Fall ihrer Schuld treffenden Fluches[1] gedacht, sondern es vermittelt leiblich diese Wirkung. Das folgt nicht nur aus v. $_{27}$, sondern um desswillen wird auch in das heilige Wasser[2], d. h. in das aus dem Becken des Vorhofs genommene, Erdenstaub vom Heiligthum gemischt, was in Gen 3 $_{14}$, wo das Staubessen als Fluch der Sünde betrachtet wird, seine Erläuterung findet. Endlich weist auch darauf die Forderung, dass der Priester die auf einem Streifen frisch geschriebenen Fluchworte in das Wasser wische, so

[1] Vgl. Bähr a. a. O. S. 447; Kurtz, Opfercultus a. a. O. S. 397 f.; Winer, RW. I S. 300. Die blos ethische oder psychologische Vermittlung durch den Eindruck der feierlichen Handlung auf die schuldbewusste Frau hat Dillm. mit Recht als der Denkweise des Alterthums wenig entsprechend abgewiesen, vgl. RE.[2] IV S. 133.

[2] Num 5 $_{17}$ hat LXX ὕδωρ καθαρὸν ζῶν, was Dillmann zu d. St. wohl mit Recht als ursprünglich ansieht.

dass sie gleichsam in das Wasser übergehen und ihm eine entsprechende Wirkung geben[1]. Ein irdener Krug wird gewählt, wohl nicht nur wegen seiner Werthlosigkeit, sondern weil er wahrscheinlich sogleich nach dem Gebrauch zerstört wurde, da die Heiligkeit des Wassers, vgl. v. 17, sich auch dem Gefäss mitgetheilt hatte und dies nun dem profanen Leben entzogen werden musste, vgl. Lev 6 21. Die Strafe des schuldigen Weibes wird durch ihre Sünde nach dem jus talionis bestimmt: „Fremden Samen hatte die Ehebrecherin in sich aufgenommen, dafür sollte sie überhaupt das Vermögen verlieren, Samen aufzunehmen und Kinder zu gebären, was desto erschreckIicher erschien, als es des israelitischen Weibes grösste Ehre und Glück war, Kinder zu gebären"[2]. — Der Zweck dieses Gesetzes ist nicht nur der, leichtfertige Weiber von Ausschweifungen abzuschrecken, sondern auch der andere, die unschuldige Frau zu schützen, indem es der Eifersucht des Mannes, vgl. Prv 6 34, ge-

[1] Vgl. Ps 109 18, wo wohl mit Rücksicht auf diese Sitte, das Fluchwasser zu trinken, von dem Fluch die Rede ist, der wie Wasser in das Innere kommt. Aus dem Ausdruck Num 5 17 מַיִם קְדֹשִׁים scheint übrigens hervorzugehen, dass es sich um Wasser aus einer heiligen Quelle, vielleicht aus der Tempelquelle, handelt, was um so wahrscheinlicher wird, wenn wir bedenken, dass Gottesurtheile, hervorgerufen durch das Trinken heiliger Wasser, auch bei anderen Völkern sich finden. W. R. Smith (Relig. of the Sem. S. 162 ff.) erinnert an den von Aristoteles beschriebenen heiligen Oelquell, der nur für ceremoniel Reine floss, an die Wasser des Asbamäanischen See's und Quells bei Tyana, das süss und lieblich schmeckte für die, welche wahr schworen, die Meineidigen aber wurden in Folge des Tranks an Augen, Füssen und Händen von Wassersucht und Krankheit ergriffen. Wer falsch bei den stygischen Wassern in Syrien geschworen hatte, starb gleichfalls an der Wassersucht. In Bezug auf diesen Eid bei den stygischen Wassern ist zwar von keinem Trinken des heiligen Wassers die Rede, aber mit Rücksicht auf die vorher angeführten Beispiele, die leicht zu vermehren sind, ist das wahrscheinlich. W. R. Smith vermuthet, dass dieselbe Sitte auch bei den Hebräern an den Orakelstätten, die an heiligen Wassern lagen, üblich war: durch ein Gottesurtheil, das der Trunk vermittelte, wurde eine streitige Sache entschieden „Among the Hebrews in Canaan this was ordinarily done by an appeal to the sacred lot, but the survival of even one case of ordeal by holy water leaves no doubt as to the sense of the „fountain of judgment" (En-mishpaṭ) or „waters of controversy" (Meribah).

[2] Vgl. Bähr a. a. O. S. 443, ähnlich schon Theodoret quaest. 10 in Num. Es ist nicht sicher, ob dem Schreiber eine bestimmte Krankheit bei diesem Verfallen der Hüfte und Aufschwellen des Leibes vorgeschwebt hat, Jos ant. 3 11 6 dachte an die gewöhnliche Wassersucht (Hydrops ascites), die nach Tobler (Beiträge zur medic. Topographie Jerusalems) in Palästina häufig ist, während J. D. Mich. das Uebel auf die Eierstockwassersucht (Hydrops ovarii) bezog, vgl. mos. Recht V 272.

wisse Schranken zieht und ihm das Recht eigenmächtiger Selbsthilfe nimmt [1].

2. Reinigung vom Verdacht der Blutschuld. Wenn ein Erschlagener auf dem Felde gefunden wird, ohne dass der Thäter zu ermitteln war, so sollen die Aeltesten und Richter der nächst gelegenen Städte die Entfernung von dem Platz des Getöteten zu den Städten der Umgegend messen, um so die nächste Stadt festzustellen, welcher die Pflicht zufiel, die Blutschuld aus der Gemeinde zu tilgen. Die Aeltesten derselben hatten eine junge Kuh, mit der noch nicht gearbeitet war und die noch nicht am Joch gezogen hatte, zu einem immerfliessenden Thalbach, wo nicht gepflügt noch gesäet wurde, zu führen und ihr dort in Gegenwart der Priester das Genick zu brechen, sodann über der getöteten Kuh sich die Hände zu waschen mit den Worten: „unsere Hände haben dies Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen; vergieb deinem Volk Israel, welches du erlöst hast, Jahve, und lege deinem Volke Israel nicht die Verantwortung für unschuldig vergossenes Blut auf“. So wird die Blutschuld gesühnt. Dt 21 1—9.

Diese Sitte, welche wohl schon in ältere Zeit hineinreicht, hieng ursprünglich vielleicht mit Israels Anschauungen über den Zustand nach dem Tode zusammen: die Seelen der Gestorbenen irren ruhelos umher und bilden eine stete Gefahr für die Ueberlebenden, so lange nicht die Gestorbenen bezw. Getöteten ein ordentliches Grab gefunden; durch dasselbe werden die Seelen an den Leib gebannt, zu welchem sie gehören, bezw. erhalten sie die Möglichkeit zu ihm zurückzukehren. Allmählich wurden diese Anschauungen in den Hintergrund gedrängt und man dachte nun an die vergeltende Gerechtigkeit Gottes, welche unschuldiges Blut nicht ungestraft vergiessen lässt, sie schwebt drohend über den Häuptern solcher Gemeinde, daher das Interesse durch eine derartige Unschuldsbetheuerung drohendes Unheil abzuwenden. Die Voraussetzung dieses ganzen Ritus ist natürlich die Unmöglichkeit den Mörder festzustellen. Die getötete Kuh ist kein Sühnopfer [2] für den Mord, weder handelt es sich hier

---

[1] Die spätere Ausbildung der Sitte giebt der Traktat Soṭa, Surenhus III 178ff., von Wagenseil herausgegeb.: Sota h. e. liber Mischnicus de uxore adulterii suspecta, Altdorf 1674, vgl. auch Selden, de uxore Hebraica III 15 und Lundius, jüd. Heiligthümer III 55 S. 701 ff.

[2] Vgl. de Wette, de morte J. Chr. expiatoria p. 17; Scholl, Studien der Württemb. Geistlichkeit V S. 160 f.; Tholuck, Hebräerbrief, Beilage 2 S. 78 2. Aufl.

um ein Vergehen, für das ein Sühnopfer zulässig ist, noch ertragen die mit dieser Kuh vorgenommenen Ceremonien diese Auffassung: sie wird nicht geschlachtet (שחט), sondern ihr wird das Genick gebrochen (ערף), noch findet eine Blutbesprengung statt, auch fungiren die Priester nicht als Sühnrichter, sondern als Zeugen und Vertreter des Rechts, wie 21 5 deutlich sagt. Vielmehr handelt es sich um Wegschaffung des vergossenen Blutes aus der Mitte der Gemeinde, was durch Vollstreckung der Todesstrafe an der Kuh, die stellvertretend für den nicht gekannten Mörder eintritt, geschieht[1]. Eine Uebertragung des Verbrechens auf das Thier[2] geschieht durch das Händewaschen nicht: das ist nichts anderes als eine symbolische Handlung, durch welche sich die Aeltesten, denen im Falle eines Mordes die Pflicht der Verfolgung des Mörders oblag 19 12, im Namen der Gemeinde von jeder Gemeinschaft an dem verübten Verbrechen lossagen, vgl. Ps 26 6 73 13 Mtth 27 24; wird im Gesetz gefordert, dass sie über dem getöteten Thier sich die Hände waschen, so will das nichts weiter sagen, als dass diese Handlung in Beziehung zur Tötung des Thieres steht. Dass dasselbe nicht am Orte des Mordes, sondern am immerfliessenden Bach, wo man nicht säet und ackert, getötet wird, hat seinen guten Grund: so wird am leichtesten durch das Wasser, welches das Blut des Thieres davonführt, die Blutschuld mit fortgenommen, auf behautem Land könnte das eingesogene Blut leicht wieder aufgedeckt werden[3].

§ 107. Erstgeburt, Erstlinge und Zehnten.

1. Bei früheren Gelegenheiten, vgl. § 99 1, ist darauf hingewiesen, dass das Erstgeburtsopfer des Viehs in die älteste, wahrscheinlich sogar in die vorpalästinische Zeit hineinreicht und dass das Passah ursprünglich mit dem Opfer der Erstgeburt zusammenhängt.

Nach Bb (doch vgl. S. 147 Anm. 3) soll die Erstgeburt von Rind und Kleinvieh am achten, d. h. doch wohl vom achten Tage an, geopfert werden Ex 22 29, vgl. Dt 15 19; die Erstgeburt des Esels aber soll nach einer Bestimmung von Ex 34 19, vgl. 13 11ff. durch ein Schaf

[1] Bähr II S. 450 schwächt die Bedeutung dieses Aktes ab, wenn er darin nichts als eine factische Bezeugung und Anerkennung der Strafbarkeit des Verbrechens sieht.

[2] Vgl. de Wette, Scholz u. A.

[3] Die spätere Ausgestaltung des Ritus siehe bei Wagenseil, Sota c. 9; Lundius, III 59 und Selden, de Synhedriis III c. 7.

gelöst oder dem Thier soll das Genick gebrochen werden, eine Bestimmung, die verständlich wird, wenn man bedenkt, dass diese Erstgeburten eben als Mahlopfer dargebracht wurden, wie das noch zur Zeit des Deut. der Fall war. Erstgeburt von Rind und Schaf soll Jeder mit seiner Familie Jahr für Jahr am Centralheiligthum verzehren, nämlich als Mahlopfer; sind sie nicht opferbar, weil sie einen Fehler haben, soll es zu Hause geschehen, vgl. 12 6 f. 17 14 23 15 19 ff. Das ist anders bei P: die Erstgeburten werden den Opfernden entzogen und für die Priester gefordert und zwar alle männliche und weibliche Erstgeburt. Die reinen opferbaren Thiere, Rinder, Schafe, Ziegen, sollen in natura gegeben werden: nachdem ihr Blut an den Altar gesprengt und das Fett verbrannt ist, soll das Fleisch von den Priestern gegessen werden. Die unreinen Thiere sollen losgekauft werden Num 18 15 ff.[1] und zwar wie Lev 27 26 f. bestimmt: um die Schätzung des Priesters sammt einem Fünftel als Aufschlag[2]; löst der Eigenthümer sie auf diese Weise nicht, so werden sie verkauft und der Erlös fällt natürlich dem Priester zu. Das erste Zeugniss dafür haben wir Neh 10 37[3].

2. Wie die Erstgeburt vom Vieh, so gehören Jahve auch die Erstlinge (ראשית, חלב LXX ἀπαρχή; בכורים LXX πρωτογεννήματα) von den Feldfrüchten: Korn, Most und Oel. Nach Ex 22 28 soll der Israelit willig und zeitig „seine Fülle und seinen Ueberfluss“[4] dar-

---

[1] Zur Beseitigung dieser Verschiedenheiten in Dt und P sind die verschiedensten Versuche gemacht, aber sie sind alle gescheitert, wie auch der letzte von S. L. Curtiss: nach ihm soll der Verf. durch den Hinweis auf die Dankopfer näher bestimmen, in welchem Sinn die Erstgeburt der Thiere den Priestern gehören soll, nämlich nur Webebrust und rechte Schulter. Aber diese Erklärung ist unmöglich, der Sinn kann nur sein: wie das Fleisch dieser Stücke vom Dankopfer ganz den Priestern gehört, so auch das der Erstgeburten. Wäre es anders, müsste sich ja auch irgend eine Bestimmnng darüber finden, was mit diesem Fleisch geschehen soll, war es doch Jahve's Eigenthum.

[2] Nach Num 18 16 scheint es, als sei ein für alle Mal für die Erstgeburt von unreinem Vieh wie für die vom Menschen ein Preis von 5 Sekeln festgesetzt; vielleicht liegt hier aber ein überarbeiteter Text vor und 18 16 bezieht sich nur auf die menschl. Erstgeburt, vgl. Kleinert, Das Deuteronomium S. 72 und Dillmann zu d. St.

[3] Nähere Bestimmungen über die Praxis der späteren Zeit betreffs der Erstgeburt, vgl. M. Bekorot in Surenhus V 155 ff.

[4] Ex 22 28 ist מלאתך ודמעך zweifelhaft; der Begriff „Erstling“ liegt nicht darin, wird höchstens durch das parallele Glied an die Hand gegeben, vgl. LXX ἀπαρχαὶ ἅλωνος καὶ ληνοῦ (Pesch. Targ. Jon.). Jedenfalls zeigt דמעה, dass an Früchte, die zubereitet waren, zu denken ist.

bringen, ein Ausdruck, welcher 23_{19} und 34_{26} erklärt wird durch: das Vorzüglichste, die Erstlinge deines Ackerbodens[1]. Auch hierbei handelt es sich um die Darbringung dieser Erstlinge als Mahlopfer, wie das selbst zur Zeit des Deut. noch nicht anders ist, nur dass diese Darbringung jetzt nur in Jerusalem geschehen kann. Ist der Weg dahin zu weit, so konnten die Gaben verkauft und für den Erlös in Jerusalem eine Mahlzeit eingerichtet werden 14_{22}ff. Damit stimmt das andere Gesetz 26_{2}ff. nur theilweise, insofern es nämlich nur für zwei Jahre diese Darbringung der Erstlinge fordert[2], für das dritte aber die Ablieferung der Erstlinge fordert, damit Leviten, Wittwen und Waisen und die Armen in den Wohnorten der Einzelnen sie verzehren, wahrscheinlich eine Neuerung, welche aus dem dieser Gesetzgebung eigenthümlichen Gesichtspunkt der Barmherzigkeit gegen die Armen und Leviten hervorgegangen ist. Wie tief diese Sitte der am Heiligthum anzurichtenden Opfermahlzeiten von Erstlingen, Erstgeburten u. s. w. im Volke eingewurzelt war und dem ganzen Cultus und allen gottesdienstlichen Festen ein besonderes Gepräge gab, ist § 99 und 103 dargelegt, das zeigen aber auch Stellen wie Hos 9_{3}f., wo es von dem Propheten als schwere Strafe hingestellt wird, dass sie von ihrem Brote nichts in das Haus Jahves bringen und ihm weihen können: weil die Gabe der Erstlinge an Jahve fehlt, darum müssen sie unreines Brot essen.

Neben diesen Bestimmungen des Deut. ist auffallend die andere, wahrscheinlich einer späteren Zeit zugehörige, vgl. § 94, nach der der Priester ein Anrecht auf Rêšît von Getreide, Most, Oel und Wolle hat 18_{4}. Schwerlich will dies Gesetz damit alle übrigen Bestimmungen beseitigen, vielmehr soll offenbar die Rêšît von den Erstlingen genommen werden, von denen die Opfermahlzeit bereitet wird, vgl. 26_{12}f. Darauf scheint auch die Bestimmung bei Ezechiel zu führen, wonach den Priestern die Rêšît von allen Erstlingen aller Art (ראשית כל בכורי כל) und von allen Abgaben aller Art (כל תרומת כל), sowie eine Abgabe vom Brotteig (ראשית עריסותיכם) gefordert wird 44_{30}. Jedenfalls bilden diese Bestimmungen den Uebergang zu P, wo die Erstlinge, gerade wie die Erstgeburt, ihren ursprünglichen Charakter vollständig verlieren und zu Abgaben au die Priester werden. Nach Num 18_{12} wird für den Priester das Fett, d. i. das

[1] Ex 23_{19} ist בכורי Epexegese zu ראשית (Mass., Cler., Hupf., Dillm., vgl. Dt 18_{4} 26_{2} Neh $10_{36\,38}$), nicht aber bezeichnet es mit ראשית einen Theil der בכורים, etwa den frühest gereiften (LXX) oder den besten (Kn., Keil Am. 6_{6}).

[2] Vgl. § 99_{3}.

Beste von Korn, Oel nnd Most, die Rêšît, die auch 18_{27} Terûma heisst, gefordert, wozu v. $_{13}$ die Erstlinge von allem im Lande hinzugefügt. Woran bei Bikkurim zu denken ist, ist nicht klar, vielleicht ist an die am ersten reif gewordenen rohen Früchte zu denken. In der nachexilischen Gemeinde tritt uns, im Gegensatz zur alten Zeit, dieser Unterschied von ראשית und בכורים deutlich entgegen[1] Neh $10_{36\ 38}$: die Gemeinde verpflichtet sich die ראשית in die Tempelzellen abzuliefern, die בכורים aber zum Hause Jahves hinaufzubringen, letzteres geschah in feierlicher Procession und einer durch Dt 26_{2}ff. bestimmten Feier, vgl. 12_{44} 13_{5} II Chr $31_{5\ 12}$. — Zu dieser Doppelabgabe fügt Num 15_{1}ff. die Forderung der Rêšît ihrer Brotteige als Terûma für Jahve: wie von den Körnern der Tenne sollen sie auch vom Teig einen Abhub, einen Kuchen (חַלָּה) darbringen. Lev 19_{23}f. endlich bestimmt, dass die Frucht junger Bäume in den drei ersten Jahren nicht gegessen[2], im vierten Jahre aber die ganze Frucht als eine Weihung des Lobes (קדש הלולים) an Jahve gegeben werde[3].

3. Die Zehnten (מַעֲשֵׂר) sind ursprünglich mit Rêšît und Bikkurim identisch, das zeigt mit völliger Sicherheit das Deut. Während nämlich 14_{22}ff. die Darbringung des Zehnten in jedem Jahr am Heiligthum zu fröhlicher Mahlzeit fordert, erscheint 26_{2}ff. dafür der Ausdruck Rêšît, von der zwei Jahre hintereinander die Darbringung am Centralheiligthum gefordert wird, während im dritten der Zehnte am Wohnorte der Einzelnen den Bedürftigen zufallen soll. Offenbar erklärt sich der Ausdruck aus dem Bestreben, die Gabe der Rêšît, deren Umfang ja in das Belieben des Einzelnen gestellt war, zu fixiren, ohne dass in der älteren Zeit damit mehr gesagt sein kann als eine ungefähre Bestimmung: weil in der ganzen

[1] LXX unterscheidet ἀπαρχή (ראשית, חלב) und πρωτογεννήματα (בכורים), ebenso Philo II 233 Jos ant. $4_{4\ 4,\ 8\ 22}$. Nach M. Bikkurim wurden Bikkurim von den Dt 8_{8} genannten sieben Arten dargebracht: Weizen, Gerste, Weintrauben, Granatapfel, Oliven, Honig, während die Terûma die Abgabe des Besten der Feld- und Baumfrüchte an die Priester war. Sie bezog sich nicht nur auf jene sieben Arten und sollte durchschnittlich wenigstens ein Fünfzigstel des Einkommens betragen, vgl. Terum. 4_{3}; Hieron. zu Ez 45_{13}f.

[2] Der Ausdruck ist eigenthümlich: „und seine Frucht sollt ihr als seine Vorhaut halten, drei Jahre sollen sie euch vorhäutig sein“ d. h. ihr sollt sie als naturwüchsig, als ungeweiht ansehen, der Baum ist wie ein Knabe in den ersten acht Tagen vor der Beschneidung.

[3] Die näheren Bestimmungen der späteren Zeit enthalten die beiden Mischnatractate Bikkurim und Terûmot, vgl. Surenhus I 200ff. 320ff.

vorexilischen Zeit die Opfermahlzeiten der Sacralgenossenschaften daraus bestritten wurden, fehlte es an einer objectiven Controlle. Vielleicht spiegelt sich in dem Ausdruck מעשר auch die Sitte der nordisraelitischen Heiligthümer wieder, vgl. Am 4 4 f.[1] Gen 28 22. So begreift man auch, warum keines der alten Gesetze den Zehnten erwähnt: er fiel eben mit der von ihnen geforderten Rêšit zusammen.

Das wird anders in P, jetzt wird der Zehnte neben der Rêšit und den Bikkurim zur Abgabe: der Zehnte wird den Leviten zugewiesen, welche davon selbst wieder den Zehnten den Priestern abzugeben haben Num 18 21 ff. Der Ausdruck כל מעשר lautet freilich allgemein, aber es kann namentlich mit Rücksicht auf v. 30, keinem Zweifel unterliegen, dass auch hier wie im Deut. nur an den Zehnten von der Frucht gedacht ist[2]. Zu diesem Gesetz bringt Lev 27 30 31 insofern eine nähere Bestimmung, als hier die Möglichkeit gesetzt wird, dass Jemand nicht den ganzen Zehnten abliefern, sondern einen Theil behalten will: in diesem Fall hat er den abgeschätzten Werth sammt einem Fünftel als Aufgeld zu bezahlen. Eine Novelle Lev 27 32 f. fordert auch den Viehzehnten: der Darbringer dürfe aber die Thiere nicht besonders aussuchen, sondern die beim Abzehnten getroffenen sollen Jahve gehören; findet eine Vertauschung statt, so verfallen beide Thiere dem Heiligthum. Da Neh 10 37—39 12 44—49 13 5 12 Mal 3 8 10 offenbar nur einen Fruchtzehnten kennen und erst II Chr 21 5 f. der Viehzehnte erwähnt wird, so liegt der Schluss nahe[3], dass Lev

[1] Gewöhnlich erklärt man: opfert nur täglich statt, wie es sonst Sitte war, einmal jährlich an dem Hauptfeste, zehntet nur jeden dritten Tag, statt wie sonst nur alle drei Jahre. Demgegenüber hat Wellhausen zu d. St. mit Recht geltend gemacht, dass לבקר weder „alle Morgen“ noch לשלשת ימים „alle drei Tage“ heissen kann, sondern jenes nur „am Morgen“ und dies „nach drei Tagen“, so dass der Proph. hier auf die Sitte hinweist, am Morgen nach der Ankunft in Bethel zu opfern und den Tag darauf den Zehnten zu entrichten.

[2] Dass es sich in Num 18 21 ff. und Dt 26 12 ff. 14 22 ff um Gesetze handelt, welche die Praxis verschiedener Zeiten repräsentiren, ist klar. Rosenm., Mich., Hengstb., Keil u. A. haben die Gesetze so zu vereinigen gesucht, dass sie behaupten, das Deut. rede von einem zweiten Zehnten; aber weder sagt davon das Deut. etwas, noch lässt Num 18 21, wonach alle Zehnten in Israel den Leviten gehören sollen, das zu; auch Dt 18 3 4 machen diese Ausflucht unmöglich. — Die Juden haben die Sache freilich so angesehen, vgl. Tob 1 6—8; Geiger, Urschr. S. 179 f.; Saalschütz mos. Recht S. 356 f. —

[3] Vgl. Kuenen § 15 Anm. 30; Wellh. S. 163 u. A. Anders Dillmann zu Lev 27 33, nach dem die Forderung des Viehzehnten nur in der alten Hirtenzeit entstanden sein kann, so dass Lev 27 31 f. eine ältere Sitte repräsentirt als

27 30 ff. erst in der Zeit zwischen Nehemia und der Chronik entstanden ist[1].

II. Gebet, Gelübde, Orakel.

§ 108. Gebet, Segen, Fluch und Eid.

1. Wie das Opfer so gehörte auch das Gebet zu den ältesten Aeusserungen der Frömmigkeit in Israel: je mehr der Israelit sein gesammtes Leben von der Gottheit bestimmt und dieselbe in die Geschicke der Menschen, auch wo es sich um lediglich persönliche Interessen handelt, eingreifend dachte, weil ihm eben der Gedanke des Reiches Gottes als des Zieles und Zweckes der Weltentwicklung fremd war, um so begreiflicher war es, dass er bei jeder sich ihm darbietenden Gelegenheit, sei es bittend, sei es lobend oder dankend, an die Gottheit sich wandte, vgl. Gen 18 23 ff. 24 12 ff. 32 10 ff. I Sam 1 10 8 6 II Sam 7 27 ff. 12 16 I Reg 1 48 8 22 ff. u. öfter. Es kann daher davon gar keine Rede sein, dass das Gebet als eine mehr geistige Art der Gottesverehrung ein späteres Stadium vertritt als das Opfer, vielmehr sind beide seit ältester Zeit üblich und gewiss ist das Opfer nie ohne Gebet dargebracht. Freilich wird, abgesehen von Deut 26, für den Cultus im Gesetz kein Gebet vorgeschrieben, aber aus dem Sprachgebrauch העתיר räuchern = bitten und בִּקֵּשׁ אֶת י׳ II Chr 11 16 20 4b = opfern folgt das mit Sicherheit, vgl. auch Gen 12 8 26 25 I Sam 7 9 9 13, auch erfahren wir aus I Chr. 23 30, dass offenbar in späterer Zeit jedes Rauchopfer am Morgen und Abend mit Lobliedern der Leviten verbunden war. Das Gebet war nicht an einen bestimmten Ort gebunden, man konnte daheim oder auf dem Felde beten, vgl. Gen 24 12 28, aber begreiflich ist es doch, dass man gern in ein Heiligthum Jahves gieng, hier in Jahves Wohnung glaubte man das Gebet am wirksamsten, vgl. I Sam 1 26 II Sam 12 16 u. ö. In der nachexilischen Zeit wurde es Sitte, wenn man fern vom

das Deut., dessen Forderung der Verwendung des Zehnten zu Zehntmahlzeiten und der dreijährigen Zehnten sich als Surrogat für die nicht mehr durchführbare ursprüngliche Verwendung unter veränderten äusseren Verhältnissen begreifen lasse. Mit Recht wird man dagegen geltend machen müssen, dass, wenn in der That der Viehzehnte ältere Praxis ist, sich seine Uebergehung in Num 18 21 ff. nicht begreifen lässt, auch bei dem Neh 12 44 betonten Wohlwollen der nachexil. Gemeinde gegen Priester und Leviten nicht zu erklären ist.

[1] Die traditionellen Bestimmungen finden sich in M. Pêa, Ma'asrot und Ma'asêr šêni, vgl. Surenhus I 37 ff. 245 ff.; die babylon. Gemara zu Ma'asrot mit latein. Uebers. in Ugolini thesaurus XX.

Tempel war, wenigstens mit dem Gesicht dem Tempel, als der Wohnstätte Jahves im besonderen Sinne, zugewaudt zu beten, vgl. I Reg 8 48 II Chr. 6 34 Dan 6 11. Oft wird man wohl stehend gebetet haben, vgl. I Sam 1 26 I Reg 8 22. Daneben findet sich aber häufig als Ausdruck der Ehrfurcht vor Gott die Sitte, sich mit dem Angesichte zur Erde zu werfen Gen 24 26 52 I Sam 1 19 Neh 8 6 II Chr 29 28, eine Sitte, welche Alte und Kranke anf ihrem Lager nachahmten Gen 47 31 I Reg 1 47. Gewöhnlich sprach man dann knieend von der Erde aus I Reg 8 54. Seit der exilischen bezw. in der nachexilischen Zeit kam auch die Sitte des einfachen Niederknieens auf Jes 45 23 I Reg 8 54 II Chr 6 13 Esr 9 5 Dan 6 11 [1]. Verbunden mit diesen Gesten war das Ausbreiten der Hände Ex 9 29 Jes 1 15 I Reg 8 22 II Chr 6 12 f. Esr. 9 5, aber in alter Zeit nicht zum Himmel, wie bei jener Broncestatue im Berliner Museum, vgl. HbA. S. 473, sondern zum Altar, wie z. B. auf ägyptischen Abbildungen, weil man sich die Gottheit nicht im Himmel, sondern vielmehr im Heiligthum und zwar bei dem Altar gegenwärtig dachte (vgl. Bd. I Fig. 7), erst später erhob man die Hände zum Himmel I Reg 8 22 54 Thr 3 41. Aus Hos 13 2 scheint auch zu folgen, dass an gewissen Heiligthümern, wo ein Gottesbild sich befand, der Knss als Sinnbild der Huldigung gegen die Gottheit üblich war. Dass in Zeiten tiefen Schmerzes mit dem Gebet das Fasten verbunden war, oder dass es weinend gesprochen wurde, oder der Betende wohl gar mit dem Trauergewand bekleidet war, zeigen Stellen wie I Sam 1 7 ff. II Sam 12 16 22. Oefter wurde ein Gebet auch durch ein Gelübde unterstützt Gen 28 20 ff. I Sam 1 II Sam 15 8. In nachexilischer Zeit, als das Gebet immer mehr zum opus operatum wurde, bildeten sich drei tägliche Gebetszeiten heraus: Abends um die neunte Stunde zur Zeit des Abendopfers, Morgens um die dritte Stunde, wenn das Morgenopfer dargebracht wurde und Mittags um die sechste Stunde, vgl. Ps 55 18 Dan 6 10 [2].

[1] Eigenthümlich ist die I Reg 18 42 berichtete Stellung des Elias beim Gebet, da er sich zur Erde bückte mit dem Gesicht zwischen seinen Knieen. Keil erinnert an eine ähnliche bei Derwischen beobachtete Stellung in Harmar Beobacht. herausgeg. von Faber III 373.

[2] Sehr detaillirte Vorschriften der nachkanon. Zeit finden sich in M. Berakot 1 1 und in den beiden Gemaren dazu. Spätere Bestimmungen siehe in Othonis lexic. rabb. philog. S. 537 ff. Unter diesen Sitten der nachkanon. Zeit ist am bekanntesten das Anlegen der sogen. Gebetsriemen תְּפִלִּין, φυλακτήρια Mtth 23 5 Luth.: Denkzettel. Es waren Riemen, welche durch die Schlinge einer Lederkapsel gezogen sind, und zwar wird der eine um den linken Arm,

2. Bestimmte Arten des Gebets sind Segen und Fluch, welche in Israel von jeher ihre besondere Bedeutung gehabt haben. Beide gelten wie eine selbständige Schicksalsmacht: sind Segen oder Fluch einmal gesprochen, so wirken sie unwiderruflich. Das zeigen deutlich die Geschichten von Jacob und Esau Gen 27 und von Bileam Num 22 ff.: hier wie dort tritt Segen und Fluch wie eine selbständige Kraft auf, die auswirkt, was in ihr liegt, unbekümmert darum, ob Segen und Fluch sittlich berechtigt sind oder nicht[1]. Namentlich galt der Segen und Fluch der Eltern als besonders wirksam Gen 9_{25} 27_{12} Jdc 9_{57} II Reg 2_{24}, das weist vielleicht darauf hin, dass diese Anschauungen, welche sich ja im Grunde mit dem reinen Monotheismus nicht vertragen, auf dem Boden des Ahnencultus erwachsen sind: die Seelen der Abgeschiedenen galten als überirdische Mächte (אלהים), welche einen schädigenden oder fördernden Einfluss auf die Menschen des Diesseits auszuüben vermögen. Aus dieser Anschauung von Segen und Fluch begreift sich auch die immer lebendige Furcht vor dem Fluche, darum wird derselbe, gegen Eltern und Obrigkeit ausgesprochen, so schwer geahndet, und es bedurfte geraumer Zeit, bis man aus dem Monotheismus die letzten Consequenzen zog und anerkannte, dass unverdienter Fluch nicht eintrifft Prov 26_{2}. — Segenssprüche treten bei den verschiedensten Veranlassungen uns entgegen: Samuel spricht einen Segenswunsch, bevor das Volk auf der Bama von dem Opfer isst I Sam 9_{13}; Eli entlässt mit einem Segenswunsch die Hanna I Sam 1_{17}; die Verwandten verabschieden so die Rebekka Gen 24_{60}; Jakob seine Söhne Gen 43_{14}. Mit Segenswünschen dankt man für erfahrene Hilfe, Geschenke u. s. w. Gen 9_{26} I Reg 1_{31}. Flüche andrerseits kommen durchaus nicht

---

so dass die Kapsel gegenüber dem Herzen zu liegen kommt, der andere um den Kopf gewunden, so dass die Kapsel unterhalb des Kopfhaares zwischen den Augenbrauen liegt. In der letzteren sind vier Pergamentstreifen mit den Stellen Ex $13_{1-10\ 11-16}$ Dt 6_{4-9} 11_{13-21}, in der ersten sind dieselben Stellen aber auf nur einem Pergamentstreifen. Die Sitte gründet sich auf die wörtliche Auffassung der offenbar bildlich gemeinten Forderung Ex $13_{9\ 16}$ Dt 6_{8} 11_{18}. — Ueber das erste Jahrhundert vor Chr. lässt sich die Sitte nicht zurückverfolgen, vgl. über diese Tephillin, Otho a. a. O. S. 756 ff.; Buxtorf synag. jud. S. 170 ff.; Lund S. 798 ff.; Hamburger II 1203 ff.; Delitzsch, HbA. S. 270 ff.; Berakot in Mischna edid. Surenhus I und besonders herausgegeb. von E. M. Pinner Berlin 1842; Joh. Jac. Rabe, Halle 1777 und (H. G. F. Löwe), der erste Abschnitt des ersten Tractates vom babylonischen Talmud, betitelt Brachoth u. s. w., Hamb. 1836.

[1] Vgl. dieselbe Anschauung über den Fluch bei den Arabern, Wellhausen Skizzen III 125 f.

nur im Munde des Gottlosen vor, sondern auch der Fromme, welcher sich unterdrückt weiss, gebraucht den Fluch als Waffe gegen den Frevler.

Ueber das Alter des priesterlichen Segens Num 6 22 ff. lässt sich nichts mit Sicherheit sagen, aus II Sam 6 18 folgt nur soviel, dass sowenig als das Opfer auch das Segnen der Gemeinde im Namen Jahves in alter Zeit ausschliessliches Vorrecht der Priester war. In der nachexilischen Gemeinde wurde der priesterliche Segen nach jedem Morgen- und Abendopfer vom Priester mit erhobenen Händen über die Gemeinde gesprochen und von ihr mit Amen beantwortet. Dasselbe geschah nach jedem Gottesdienst in der Synagoge[1].

3. Der Eid, ein bedingter Fluch, durch den man Gottes Strafe auf sich herabwünscht, falls man nicht die Wahrheit gesagt oder Versprochenes gehalten hat, hatte bei den Israeliten nicht nur im Gerichtsverfahren und im staatlichen Leben, sondern auch sonst eine hervorragende Stelle, wird doch das Schwören beim Namen Jahves als ein besonderes Zeichen treuer Anhänglichkeit an ihn dargestellt Dt 6 13 10 20 Jer 12 16 Jes 48 1.

Es gab eine doppelte Form des Eides: 1) die Beschwörung, durch die Einer den Andern durch Hinweis auf Gott bezw. durch Androhung des Fluches zu veranlassen suchte, die Wahrheit zu sagen, vgl. I Sam 3 17 I Reg 18 10 oder Versprechungen, Aufträge u. s. w. zu erfüllen I Sam 14 24, 2) den Eid im eigentlichen Sinne, bei dem man Gott zum Zeugen der ausgesprochenen Wahrheit oder des abgelegten Versprechens anrief und Gottes Strafen für den Fall des Eidbruchs auf sich herabwünschte. Derartige Formeln sind: „Jahve ist Zeuge zwischen mir und Dir“ Gen 31 50 Jer 42 5, häufiger: „So wahr Jahve lebt Jdc. 8 19“ I Sam 14 39 45 19 6 u. ö, eine Formel, die vielleicht der andern II Sam 15 21 nachgebildet ist; die Verwünschungsformel lautet gewöhnlich: „So thue Jahve und so thue er weiter, wenn“ . . . womit die Strafe nur angedeutet wird; daneben finden sich freilich auch Fälle, wo sie direkt namhaft gemacht wird, vgl. Jer 29 22 Jes 65 15 Zach 8 13. Eine derartige Scheu, die angeführte Strafe zu nennen, erklärt sich wohl aus der Sorge, dass etwas von dem Fluche auf den Fluchenden selbst zurückfallen könnte. Ueberhaupt ist die grosse Angst, welche man vor jedem Fluche hat, wie schon oben gesagt, eine Nachwirkung des alten Geisterglaubens,

[1] Doch wurde er hier nach Soṭa 7 6 in drei Absätzen und nicht in einem, wie im Tempel, gesprochen; nur in letzterem gebrauchte man auch den Namen Jahve, vgl. Tamid 7 2, während man im Lande אדני sprach.

der Ansicht, dass gewisse Menschen die Fähigkeit haben, einen Geist ihren Wünschen dienstbar zu machen. Als dieser Geisterglaube dann verdrängt wurde, trat Jahve an die Stelle solcher beim Fluch angerufenen Geister, um später wieder durch Teufel und Dämonen verdrängt zu werden, vgl. STADE, I 491 f. Von den beim Schwure üblichen Ceremonien ist ohne Zweifel eine der ältesten die in dem hebr. Zeitwort נשבע schwören eigentlich sich besiebnen d. h. bei sieben heiligen Dingen verpflichten vgl. Gen 21 31 angedeutete, wahrscheinlich war die Verpflichtung ähnlich der in Gen 15 erzählten, wie auch der von den Arabern berichteten, welche sieben zwischen den Bundschliessenden liegende und mit deren Blut bestrichene Steine zu Zeugen nahmen Her 3 8 vgl. Hom Il. 19 243. Eine andere Sitte ist die Gen 24 2 9 u. 47 29 genannte: darnach musste der Schwörende seine Hand unter die Lende des, der den Eid forderte, legen. Die Bedeutung dieser Sitte ist nicht sicher. Schwerlich ist diese Sitte daraus zu erklären, dass die Nachkommen aus den Lenden hervorgehen Gen 46 26 Ex 1 5 Jdc 8 30, so dass sie hier in Betracht kommen, entweder als Rächer etwaiger Treulosigkeit (DILLM.), oder als die, welchen der Schwörende Liebe und Treue zu erweisen hat (RIEHM, HbA. S. 344), eine Erklärung, welche für die alte Zeit zu künstlich erscheint, sondern am wahrscheinlichsten wird man doch an die Heiligkeit des Zeugungsgliedes zu denken haben, aber nicht insofern es durch die Beschneidung dieselbe erlangt hatte (TRG. JON., RASCHI, TUCH, DEL. u. A.) sondern es war wohl eine Sitte, welche mit einem in Israel eingedrungenen Cultus in Beziehung stand. Leider fehlen uns alle näheren Nachrichten darüber. — Ein anderer leicht verständlicher Gestus ist das Erheben der Hand des Schwörenden zum Himmel als dem Wohnsitz Gottes Dt 32 40 Gen. 14 22 Dan 12 7, eine in späterer Zeit offenbar sehr verbreitete Sitte, wesshalb „die Hand erheben" geradezu „schwören" ist Ex 6 8 Num 14 30.

§ 109. Gelübde, Bann, Fasten.

1. Das Gelübde, das sich seit alter Zeit bei Israel, vgl. Gen 28 20 Jdc 11 30, wie bei fast allen Völkern des Alterthums findet, hat seinen Grund in dem Bewusstsein der Abhängigkeit von der göttlichen Macht und in dem Glauben, die Gottheit durch gewisse Leistungen bezw. Entsagungen für sich günstig stimmen zu können. Die Motive zur Ablegung von Gelübden waren sehr verschiedener Art, meist gefahrvolle und zweifelhafte Lagen, aus denen man Errettung wünschte, vgl. Gen 28 20 ff. Jdc 11 30 oder das Verlangen

nach irgend einem Gut, das man ersehnte, vgl. I Sam 1 11 II Sam 15 8. Jedenfalls ist es ein Zeichen gesunden religiösen Sinnes, wenn das Deut 23 23, vgl. Koh 5 4, ausdrücklich darauf aufmerksam macht, dass das Nichtgeloben keine Sünde sei. War aber ein Gelübde ausgesprochen Dt. 23 24 Num 30 3 5 8 12, so musste es ohne Verzögerung und Aenderung gehalten werden Dt 23 22 ff. Num 30 3, eine Anschauung, die zu allen Zeiten tief im Bewusstsein des Volkes gelebt hat, vgl. Jdc 11 30 ff. II Sam 15 7 Koh 5 3 Ps 22 26 66 13 76 12 116 18, wesswegen auch vor dem unüberlegten Gelübde gewarnt wird Prov 20 25 Koh. 5 4 f. — In P wird ein doppeltes Gelübde unterschieden: 1) das positive Gelübde נֶדֶר, wodurch man Gott sich selbst oder einen Theil seines Eigenthums weiht und 2) die Ablobung oder das Enthaltungsgelübde d. h. das eidliche Versprechen sich Gott zu Ehren eines Genusses u. s. w. zu enthalten, אִסָּר[1], ein Ausdruck, der freilich nur Num 30 sich findet, während die dadurch zum Ausdruck kommende Sache, wie I Sam 14 24 beweist, in alte Zeit reicht. Grundsatz für die Gelübde ist, dass nur das Jahve geweiht werden kann, was dem Gelobenden gehört und worüber er freies Verfügungsrecht hat, demnach sind Erstlinge, Erstgeburten, Zehnten u. s. w., die an sich schon Jahve gehören, ausgeschlossen, vgl. Lev 27 26, nicht minder aber auch nach Dt 23 19 „Hurenlohn und Hundegeld“[2] d. h. der Lohn der geweihten Huren und Hurer, der bei den Phöniciern ganz gewöhnlich an den Tempel abgeliefert wurde, vgl. Movers, Phönicien I, S. 678 ff. Das Gesetz Lev 27 bestimmt, wie alle Jahve gelobten Gaben, mit Ausnahme des opferbaren

[1] אִסָּר von אסר, das in Targ. und Talm. geradezu die Bedeutung „verbieten“ hat. Wenn Riehm HbA. S. 486 behauptet, dass Num 30 nur von Entsagungsgelübden handle und vorzugsweise von solchen, welche den Verzicht auf Verehelichung und auf ehelichen Umgang für eine bestimmte Zeit betreffen, so ist weder die eine noch andere Behauptung haltbar: v. 7 lässt darüber keinen Zweifel, dass נדר und אסר vom Gesetzgeber hier unterschieden werden und in Bezug auf die Gültigkeit beider Bestimmungen getroffen werden, und v. 7—10 zeigen, dass offenbar an noch andere Dinge als die Verzichtleistung auf ehelichen Umgang gedacht ist.

[2] Die hier Dt 23 19 erwähnte זונה deckt sich mit der v. 18 erwähnten קְדֵשָׁה, die zu Ehren der Gottheit sich am Tempel oder sonst preisgab, vgl. Gen 38 14 21. — מחיר כלב ist nicht der Preis für den Verkauf eines Hundes (Boch., Spenc., Dathe, Baumg.), sondern der Preis, den כלב empfängt, כלב selbst ist aber offenbar Bezeichnung der קְדֵשִׁים, der Hierodulen. Dillmann erinnert daran, dass nach der Inschrift von Larnaca כלבים wahrscheinlich offizielle Benennung der קדשים gewesen sei, vgl. Corp. Inscr I Sem. I p. 97 Nr. 86 B. I 10; Journ. As VII 18 p. 43.

Viehs, dass ihm dargebracht werden musste, gelöst werden können. Für Männer von 20—60 Jahren, also in der Zeit der eigentlichen Kraft und Leistungsfähigkeit, sind 50, für Weiber dieses Alters sind 30 heilige Silbersekel zu zahlen; für männliche Personen von 5—20 Jahren betrug der Preis 20, für weibliche 10; für Knaben von 1 Monat bis 5 Jahren 5, für Mädchen 3, für einen Greis von 60 Jahren und mehr 15, für eine Greisin 10 Sekel. Konnte Jemand aber diesen Lösungspreis nicht aufbringen, so wurde er in einer seinem Vermögen entsprechenden Weise vom Priester geschätzt. — Das opferbare Vieh muss Jahve geopfert werden; erlaubt sich der Weihende dabei eine Umtauschung, so sollen beide Thiere, das gelobte und das dafür vertauschte, dem Heiligthum verfallen sein, vgl. Mal 1 14. Unreine Thiere konnten um den Taxpreis des Priesters sammt einem Fünftel als Aufschlag von dem Gelobenden gelöst oder um den Taxpreis verkauft werden. Ebenso wird es mit den Häusern gehalten, während betreffs der Aecker die Rücksicht auf das Jobeljahr besondere Bestimmungen nöthig macht. Hier war für die Schätzung das Maass der für den Acker erforderlichen Aussaat bestimmend und zwar war die Aussaat von einem Ḥomer Gerste auf 50 Sekel fixirt[1], und je nachdem das Jobeljahr näher oder ferner war, stellte sich auch die zu zahlende Summe niedriger oder höher. Will der Gelobende aber den Acker lösen d. h. wieder volles Verfügungsrecht darüber haben, so hat er die entsprechende Summe sammt einem Fünftel als Aufschlag zu zahlen. Wenn Jemand, ohne seinen gelobten Acker gelöst zu haben, ihn an einen Andern verkaufte, so fiel derselbe im Jobeljahr nicht an ihn zurück, sondern verfiel wie gebanntes Gut dem Heiligthum. Hat aber Jemand einen Acker, der Erbeigenthum eines Andern ist, gelobt, so soll der Priester den Rechnungsbetrag bis zum nächsten Jahr berechnen und er diesen sofort[2] entrichten, weil ja sonst das jederzeitige Rücklösungsrecht des ursprünglichen Besitzers Lev 25 25 ff. hinfällig würde. — Num 30 4 ff. regelt die Frage der Giltigkeit des Gelübdes bezw. der Ablobung der noch im Hause des Vaters befindlichen Tochter und der verheiratheten Frau. Im einen wie im andern Fall hat das Gelübde nicht unbedingt Gültig-

[1] Das kann nicht der Preis für einen Jahresertrag sein (Kalisch), sondern giebt die ganze Summe bis zum Jobeljahr an, die freilich auffallend niedrig ist, vgl. Dillmann zu Lev 27 16.

[2] Aus diesem ביום ההוא 27 21 haben Knob., Keil, Kalisch u. A. gefolgert, dass für den Fall der Weihung eines Ackers 27 16—19 der Betrag in Jahresraten abgetragen werden konnte, doch ist das fraglich.

keit, sondern nur dann, wenn der Vater oder Ehemann zu dem Gelübde, das er gehört, schweigt; er kann dasselbe jedenfalls dadurch anulliren, dass er sofort sein Widerspruchsrecht geltend macht[1]. — Aus späterer nachexilischer Zeit haben wir nur Mal 1 14 Koh 5 3 f., welche auf die Entartung in Bezug auf die Gelübde hinweisen, deren Gipfel in Mtth 15 15 Mrc 7 9 ff. vorliegt, wonach die Schriftgelehrten ein Gelübde für giltig erklärten, welches nur unter Verletzung der Kindespflicht und Verachtung der Gebote Gottes möglich war[2].

2. Der Bann. Unter den Begriff des Gelübdes fällt im gewissen Sinn auch der Bann (חֵרֶם ἀνάθεμα)[3], das Wort bezeichnet in alter Zeit das Gelübde der Vernichtung, welche zu Ehren Jahves an den Feinden und ihrer Beute für den Fall des Sieges vollzogen werden soll. Offenbar ist dies Gebannte nicht nur unter den Gesichtspunkt einer Gabe an Jahve zu stellen, die ihm durch die Vernichtung zugeeignet werden und durch die Jahve angereizt werden soll, mit um so grösserer Energie für sein Volk und gegen die Feinde und ihre Gottheit zu kämpfen, sondern es wird wohl auch um desswillen vernichtet, weil die Beute, welche den Feinden des Volkes und damit auch Jahves abgenommen ist, als dem Zorne Jahves verfallen gedacht wird[4]. Nach den älteren Quellen wird der Bann vom Volke bezw. dem Führer oder Könige an den Feinden ausgeübt und zwar so, dass Menschen und Vieh demselben verfallen Jos 6 17 ff.[5] 8 21 ff.[6]

---

[1] Die talmudischen Bestimmungen siehe in M. Nedarim 8 5, Surenhus III 104 ff., Šekalim 4 6 ff. (Surenhus II 176 ff.) und die rabbinischen Grundsätze bei EISENMENGER, Entdecktes Judenthum, II 493 ff.; OTHONIS lexic. philol. rabb. p. 798 ff.

[2] קָרְבָּן war der Ausruf, womit die späteren Juden etwas weihten, vgl. Jos c. Ap. 1 22 und LIGHTFOOT horae hebr. und WÜNSCHE, „Beiträge aus Talmud und Midrasch zu den Evv." zu Mtth 15 5.

[3] Die Etymologie von חרם ist völlig klar (gegen SAALSCHÜTZ MR. S. 368): es ist mit arab. ḥarama prohibere, vetare, illicitum facere zusammenzustellen. Meist wird im Arabischen das Heilige, Unberührbare so bezeichnet, vgl. ḥarâm das heilige Gebiet der Ka'aba und der dem Fremden unzugängliche Theil des Zeltes, ḥarîm die Weiber, als die in ihrer Ehre Unantastbaren; auch das Gebannte ist als Jahve zugehörig das Unberührbare.

[4] Vgl. Z. 11 und 12 der Mesa-Inschrift: ich brachte um alle Leute aus der Stadt, ein Schauspiel bezw. Augenweide für Kemoš und für Moab (רית לכמש ולמאב).

[5] Nach WELLHAUSEN XXI 591, DILLMANN, gehören hieher 6 17a 19 21—24, ähnlich ALBERS, Die Quellenberichte in Jos I—XII S. 86 ff., nur dass er eine genauere Vertheilung der Verse 6 1 ff. an J, E^1, E^2, D^a, D^b, JE. vornimmt.

[6] Nach Jos 8 2 27 f. wären freilich Beute und Vieh von der Vernichtung aus-

I Sam 15 1 ff., während Gold und Silber, eherne und eiserne Gefässe Jahve d. h. dem Heiligthum geweiht werden Jos 6 17. Das Gebannte ist als der Gottheit gehörig gleichsam von ihrem Wesen durchdrungen, die heiligen Dinge sind gleichsam mit göttlichem Fluidum geladen [1], daher wirkt die unbefugte Berührung solcher Dinge tötlich. Dadurch dass Akan etwas Gebanntes an sich genommen, wird das ganze Lager ein Bann (חֵרֶם) Jos 6 18 7 12 und Saul verfällt dem Gericht, weil er den Agag und das Beste seines Viehs, welche gebannt werden sollten, verschont I Sam 15 10 ff. I Reg 20 42. Die strengste Form des Bannes forderte wohl, dass ein gebannter Ort auch unbewohnt blieb, desswegen wird über ihn ein Fluch ausgesprochen Jos 6 26 oder es wird Salz auf ihn gestreut, schwerlich als symbolische Andeutung seiner dauernden Verödung, weil „Salzland" „unfruchtbares Land" ist, wie man meist annimmt, sondern nach Ez 43 24 eher als Symbol der Weihe Jdc 9 45. Als Grund des Bannes, d. h. der Austilgung durch den göttlichen Zorn, gegen einen Israeliten wird nur einer angegeben: der Götzendienst Ex 22 19, eine Verordnung, die Dt 13 13 ff. wieder aufgenommen wird: wenn in einer Stadt nichtswürdige Leute hervorgetreten sind und ihre Mitbürger wirklich zur Abgötterei verführt haben, so soll die Stadt und alles, was darinnen ist, gebannt, die Einwohner mit Schwertes Schärfe erschlagen und all ihr Besitzthum vollständig verbrannt werden. Ausdrücklich wird der Bann verhängt über die Kanaaniter, in deren Städten keine Seele am Leben bleiben soll Dt 7 2 20 16 f., vgl. Jos 10 28 ff., das edle Metall ihrer Gottesbilder wird offenbar als Jahve verfallen angesehen 7 25 f. Der Deuteronomist 2 34 f. erzählt von dem über die Städte Siḥons und ʿOgs gekommenen Bann, in Folge dessen die Einwohner sämmtlich getötet wurden, während das Vieh und sonstiger Besitz zur Beute gemacht wurden; dasselbe wird von Ḥazor und andern kanaanitischen Städten berichtet Jos 11 10 ff., während Num 31 7 ff. 17 f. von der Tötung aller Menschen mit Ausnahme der Jungfrauen, Jdc 21 11 f. von der Tötung aller Männer und Weiber, die Beischlaf erfahren haben, erzählen. Dt 20 13 ff. beschränkt bei einer belagerten Stadt, die es auf den Sturm ankommen lässt, die Tötung ausdrücklich auf die Männer, während Weiber und Kinder und aller Besitz den Israeliten zufallen sollen.

genommen, diese dürfen sie für sich behalten, aber wahrscheinlich liegt hier ein Zusatz des deuteronomist. Redactors vor, vgl. Dt 2 34 f. 3 6 f. 20 14 Jos 11 14, siehe Dillmann zu Jos 8 2 ff.

[1] Vgl. W. R. Smith, Rel. Sem. S. 141; Smend, Altl. Relig. S. 334.

Es scheint demnach die Praxis im Laufe der Zeit eine andere geworden zu sein: nur die Menschen bezw. die Männer wurden als dem Bann verfallen getötet. Das ist auch die in P Lev 27 29 vorliegende Anschauung: Alles Gebannte, was an Menschen gebannt wird, darf nicht losgekauft, sondern muss getötet werden. Offenbar ist חֵרֶם hier von dem an abtrünnigen Israeliten Ex 22 19 Dt 13 16 ff. oder an den Feinden Israels, die zugleich Jahves Feinde sind, zu vollziehenden Bann verstanden.

Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass חרם in der späteren Zeit noch eine andere Bedeutung hatte. Darauf führt Lev 27 28: „Alles Gebannte, das Jemand Jahve bannt von seinem Eigenthum, mag es in einem Menschen oder Vieh oder seinem Eigenthumsfeld bestehen, darf nicht verkauft und nicht gelöst werden, wie das durch das Gelübde Jahve Zugehörige, sondern ist Hochheiliges". Demnach handelt es sich hier bei החרים לי' um eine Weihung an Jahve, welche von den 27 2 ff. berichteten Fällen sich nur dadurch unterscheidet[1], dass es für sie eine Lösung nicht gab, dass sie also unwiderruflich war[2], wie das aus Lev 27 21 hervorgeht, wo es von einem Jahve gelobten Felde heisst, dass es, wenn es von dem Gelobenden nicht gelöst und dennoch einem andern verkauft ist, im Jobeljahr nicht an seinen ursprünglichen Besitzer zurückfällt, sondern

---

[1] Darum 27 28 passend durch אַךְ eingeführt.

[2] Meist wird Lev 27 28 f. ganz anders verstanden. Durch die Verbindung von v. 28 29, veranlasst in der Meinung, dass beide Verse von der gleichen Art des Bannes reden, sah man hier den Gedanken, dass der von Jemand gebannte Mensch v. 28 jedenfalls getötet werden müsse. Mit Recht haben Saalschütz, MR. S. 368 ff. und Dillmann zu Lev 27 28 f. sich gegen diese Auffassung erklärt, weil 1) derselbe, der in v. 29 als gewaltsam zu tötender bezeichnet sein soll, in v. 28 als קֹדֶשׁ קָדָשִׁים bezeichnet sei, 2) Num 18 14 nicht mehr Allgemeingültigkeit hätte, was doch sein Wortlaut fordert, 3) es unmöglich dem Einzelnen frei gestanden haben könne, einen ihm Gehörigen, etwa Sklaven oder gar ein Kind, in diesem Sinn zu bannen; auf diese Weise würde sehr leicht eine Umgehung jenes alten gewiss später nicht abrogirten Gesetzes Ex 21 20 21 haben geschehen können, eine Schwierigkeit, welche die Erklärer zur Einschiebung des Satzes veranlasst hat, dass ein Mann nur nach gerichtlicher Entscheidung einen Menschen bannen konnte, eine Cautele, die nothwendig hätte ausgesprochen sein müssen; 4) Saalschütz wie Dillmann machen auch mit Recht darauf aufmerksam, dass v. 28 von einem החרים לי' die Rede ist, dass es dagegen in v. 29 einfach heisst אשר יחרם und nicht ein Einzelner als der Bannende genannt wird, sondern die passive Construktion gebraucht wird. Aus diesen Gründen ergiebt sich mit Nothwendigkeit der Schluss, dass in v. 28 und v. 29 von zwei ganz verschiedenen Arten des Bannes die Rede ist: in v. 29 ist חרם im Sinne der älteren Zeit gebraucht, in v. 28 liegt eine Umbiegung vor.

Jahve heilig wird wie ein gebanntes Feld. Von diesem Bann in Israel heisst es schon bei Ez 44 29, und damit gleichlautend bei P Num 18 14, dass er dem Priester gehört, wie das ja bei dem „Hochheiligen“ nicht anders sein konnte, vgl. Lev 21 22; in diesem Sinne ist bei Mich 4 13 von החרים לי׳, von einem unlöslichen Weihen der Reichthümer der Heiden an Jahve die Rede. Die von Ewald (Alterth. S. 101 f.) und Riehm (HbA. S. 145 ff.) gegebene Bestimmung, dass der Gegenstand des חֵרֶם immer etwas Gottwidriges, seinen Zorn und Abschen Herausforderndes, dem Menschen Grauenhaftes odes Gefährliches ist, gilt demnach nur von חרם im Sinne der älteren Zeit, während in dieser späteren חרם eine ähnliche Bedeutnng erfahren hat wie die von der entsprechenden arabischen Wurzel abgeleiteten Nomina, vgl. S. 266 Anm. 3.

Nach anderer Seite erfolgte eine Um- bezw. Weiterbildung in der nachexilischen Zeit, worauf Esr 10 8 hinweist. Wenn einer in der zu Jerusalem anberaumten Volksversammlung, welche den Mischehen stenern sollte, sich nicht einfand, so sollte seine Habe gebannt d. h. dem Heiligthum verfallen sein, er selbst aber aus der Gemeinde ansgeschlossen werden. Diese Art des Bannes, der Ansschluss aus der Gemeinde, findet sich anch im N. T. erwähnt, vgl. Luc 6 22 ἀφορίζειν und Joh 9 22 12 42 16 2 ἀποσυνάγωγον ποιεῖν oder γενέσθαι. Allmählich bildete sich eine doppelte Art dieses Bannes heraus: 1) נִדּוּי der zeitweise Ausschluss, der sich zunächst auf dreissig Tage erstreckte, aber auch früher ein Ende finden konnte, wenn der Gebannte Busse that. Er konnte unter Umständen auch von einem einzelnen Israeliten, immer aber ohne Verwünschungen, ausgesprochen werden. Nach dem Talmud soll es 24 Gründe der Excommunication geben, die Maimonides aufzählt[1]. 2) חֵרֶם der grosse Bann, der stets von einer Verwünschung begleitet war (daher נִדּוּי וּקְלָלָה) und nur von mehreren, mindestens zehn Gliedern der Gemeinde, ausgesprochen werden durfte. Er schloss von jeglichem Umgang mit andern und überhaupt ans dem Synagogen- und Tempelverband aus. Die Annahme eines dritten noch schärferen Grades der Excommunication שַׁמַּתָּא, welche zuerst Elias Levita in seinem Tišbi vertrat, ist nicht begründet, schon Buxtorf[2] hat nachgewiesen, dass נדוי und שמתא im Talmud als gleichbedeutend gebraucht werden, vgl. Levy, Neuhebr. Wörterbnch, III 342, IV 583.

[1] Vgl. Bindrim, de gradibus excommunicationis apud Hebraeos in Ugolini thesaurus XXVI und Buxtorf, lexic. chald. talmud et rabbin. S. 1304; Carpzov, apparat. S. 554 f.

[2] Vgl. a. a. O. S. 2462—2470 und J. Selden, De synedriis lib. 1 c. 7.

3. Fasten. Eine im Orient, namentlich bei den semitischen Völkern, weit verbreitete Sitte ist das Fasten (צוֹם und עִנָּה נֶפֶשׁ)[1], das auch bei den Israeliten seit ältester Zeit üblich war. Die Veranlassung war eine sehr verschiedene: am sichersten ist in alter Zeit das öffentliche Fasten als Trauergebrauch bei Todesfällen bezeugt I Sam 31 13 II Sam 1 12, bisweilen wohl auch angesichts eines drohenden Todes: so fastet David wohl um den Tod seines Kindes abzuwenden II Sam 12 16. Vielleicht fastet aus einem ähnlichen Motive auch Ahab, als ihm Elias das Gericht Gottes verkündigt hatte I Reg 21 27, während der Zweck des Fastens I Reg 21 12 nicht klar ist, Smend (ATl. Rel. S. 125, Anm. 3) ist geneigt, es mit I Sam 14 24 in Parallele zu setzen. Wie man sich gewisser Dinge zu enthalten hatte, wenn man am Opfermahl theilnehmen wollte, so enthielten sich auch bisweilen die Seher der Nahrung, um sich auf die Offenbarung vorzubereiten Ex 34 28 Dt 9 9 18. Zahlreicher wird das Fasten in den jüngeren Quellen erwähnt: so fastet man angesichts eines Gottes Zornes, der auf dem Volke liegt Jdc 20 26 I Sam 7 6, veranlasst durch schwere Landescalamitäten Jo 1 14 2 12[2], durch nationale Verschuldung I Sam 7 6 Esr 10 6 Neh 9 1 Jo 2 12 Jon 3 5 ff. oder in Erinnerung an schwere Unglückstage Zach 7 3 5 8 19. Es ist demnach der Ausdruck der Trauer und des Schmerzes, wesswegen auch verschiedene andere Aeusserungen der Trauer: das Anlegen der Trauergewänder, das Streuen von Erde und Asche auf das Haupt, das Zerreissen der Gewänder u. s. w. in Verbindung mit dem Fasten oft erwähnt werden, vgl. II Sam 1 11 f. 12 16 20 I Reg 21 27 Esr 9 3 Neh 9 1 Jes 58 5 Jo 1 13 14. Weil das Fasten Aeusserung der Demuth und Beugung des sündigen Menschen unter die

---

[1] Credner, Comment. zu Joel S. 149f.; Graf, Geschichtl. Bücher S. 41 f. u. A. behaupten, dass עִנָּה נֶפֶשׁ die Seele d. i. die Sinnlichkeit durch Enthaltung von Speise und Trank beugen, der spätere, צוֹם, aber, der auch in andern semit. Dialekten sich findet, der ältere Ausdruck ist, während Dillmann zu Lev 16 29, Winer RW. I 364 Anm. 1 u. A. es für nebeneinanderhergehende Ausdrücke erklären, nur dass bei ענה נפש der gottesdienstliche Zweck des Fastens zum Ausdruck komme. Thatsache ist jedenfalls, dass in keiner sicher vorexilischen Schrift der letztere Ausdruck sich findet, bei Deuterojes. 58 3 5 10 finden wir ihn zum ersten Mal und von da ab drängt er den andern in den Hintergrund. Offenbar steht diese Thatsache im Zusammenhang mit der gesteigerten Bedeutung, welche das Fasten während des Exils gewonnen hat.

[2] Auch in der späten nachexil. Zeit wurden Fasten aus diesem Grunde, z. B. wegen Pest, Ausbleiben des Regens u. s. w. ausgeschrieben (M. Ta'anit 1 1—7 3 4 5.

Gottheit ist, findet es sich auch öfter in Verbindung mit dem Flehen um Gottes Gnade und Beistand bei bevorstehenden wichtigen Unternehmungen, vgl. I Sam 7 6 Jer 36 6 9 II Chr 20 3 f. Esr 8 21 ff. I Makk 3 47. Jedenfalls kommt vor dem Exil das Fasten nur in Folge besonderer Veranlassungen vor. Das Exil bildet hier einen Wendepunkt, und das war begreiflich genug, denn nachdem der Cultus zur Unmöglichkeit geworden war, mussten derartige vom Bestehen des Tempels unabhängige religiöse Symbole nothwendig grössere Bedeutung erlangen, vgl. Ezechiel. Jetzt wird es Sitte vier allgemeine jährliche Fasttage zur Erinnerung an das furchtbare über Jerusalem gekommene Unglück zu halten, eine Sitte, welche die Exulanten auch nach der Heimkehr fortsetzten Zach 7 3 5 8 19, ja das Gesetz schreibt jetzt Fasten für den grossen Versöhnungstag vor Lev 16 29 ff. 23 27 ff. Num 29 7. Bei der zunehmenden Oberflächlichkeit des Lebens entschwand vielen die tiefere religiöse Bedeutung des Fastens immer mehr und man gewöhnte sich, die Handlung an sich als verdienstlich anzusehen, so dass die Propheten mit aller Energie sich dagegen wandten, vgl. Jes 58 3 ff. Jo 2 12 f. Zach 7 5 ff. 8 16 ff. Das Gebet wird in der spätern Zeit ganz gewöhnlich mit dem Fasten verbunden, um seine Wirksamkeit zu erhöhen, so dass „fasten und beten" zur stehenden Formel wird Jdt 4 9 13 Tob 12 8 Sir 31 26 Luc 2 37, jetzt wird es auch ganz gewöhnlich, sich durch das Fasten auf den Empfang göttlicher Offenbarung vorzubereiten, vgl. Dan 9 3 10 2 3 12 IV Esr 5 13 6 31, vgl. Mtth 4 2 Act 10 30. Bekannt ist, dass die Pharisäer in jeder Woche zwei Tage, vgl. Mtth 9 14 Luc 18 12 [1], fasteten und dass bei den Essenern das Fasten ein sehr wesentliches Stück ihrer Askese war. — Nur an Sabbathen, Neumonden und andern Festen ist in dieser spätern Zeit das Fasten, als mit diesen Freudentageu unverträglich, nicht Sitte Jdt 8 6. Meist war übrigens das Fasten ein eintägiges und dauerte von Abend bis Abend, daneben findet sich ein dreitägiges strenges Fasten (Esth 4 16 II Makk 13 12); ein viertägiges (Act 10 30), siebentägiges (I Sam 31 13), dreiwöchentliches (Dan 10 2 f.), bis zum vierzigtägigen (Ex 34 28, vgl. Dt 9 9 18), doch hat man bei diesem längeren Fasten offenbar an die Beschränkung der Nahrung auf das Nöthigste zu denken, vgl. Dan 10 3, vielleicht dass man, wie bei den Muslim im Ramaḍhan,

[1] Nämlich am fünften Tage, weil an ihm Moses die Spitze des Sinai bestiegen habe, und am zweiten, weil er an ihm wieder herabgestiegen sein soll, vgl. Ta'anit 2 9, Megilla f. 75a. Nach der Zerstörung durch die Römer wurden diese Fasttage freilich anders gedeutet, vgl. Fabricius, Cod. Pseudepigr. II 332.

erst wenn die Sterne sichtbar wurden, die nöthigste Nahrung zu sich nahm[1].

§ 110. Orakelwesen und Zauberei.

1. Wie andere Völker so hat auch Israel seit ältester Zeit das Bedürfniss gefühlt, den Willen der Gottheit zu erfahren. Je weniger man Einsicht in das Wesen und Walten der Gottheit hatte, je weniger man etwas von den in der Natur herrschenden Gesetzen ahnte, um so mehr fühlte man die Nothwendigkeit den Willen der Gottheit zu erkunden, um ihm Genüge zu thun und nicht etwa ihren Zorn auf sich herabzuziehen. Das bekannteste Mittel, ein Orakel zu erhalten, ist in alter Zeit das Ephod mit Urim und Tummim, vgl. § 75, 3 § 92. Vielleicht wurden in alter Zeit die auf diese Weise Auskunft gebenden קֹסְמִים genannt, wenigstens steht das Verb. im Arabischen von dem dem heiligen Loosorakel entsprechenden Pfeilorakel, Wellhausen, Skizzen III 126. In der uns bekannten Sprache wird קסמים auf die, andere verpönte Mittel anwendenden, Mantiker beschränkt.

Daneben hatte man in Israel noch verschiedene andere Mittel den Willen der Gottheit zu erfahren, über die unsere Nachrichten um so dürftiger sind, je mehr die spätere Zeit dieselben verabscheute.

Wie bei andern Völkern scheint auch bei Israel das Inkubationsorakel[2] gebräuchlich gewesen zu sein. Man nahm an, dass die an einzelnen Stätten wohnenden Gottheiten oder Geister den hier Schlafenden erscheinen und im Traum Orakel ertheilen. So scheint es mit Salomo gewesen zu sein, der bald nach seiner Thronbesteigung nach der grossen Bama zu Gibeon geht, wo ihm Jahve im Traume erscheint und seine Eröffnungen macht I Reg 3. Vielleicht war auch ein derartiges Orakel in Betel üblich, dessen Entstehung ja auf Jakobs Traum Gen 28 zurückgeführt wird. Dass der Traum auch sonst als ein Mittel Gottes, seinen Willen kund zu thun, angesehen wurde, ist unzweifelhaft, vgl. Gen 15_{1} ff. 20_{3} 26_{24} 28_{11} ff. 31_{11} 46_{2} Num 12_{6} Jdc 7_{9} I Sam 28_{6} Jo 3_{1} Job 33_{15} f., Jeremja wendet sich nicht sowohl gegen die Träume als Mittel der Offenbarung

[1] Ueber die Sitten und Gebräuche der späteren Zeit, vgl. den Tractat Ta'anit cum vers. et. nott. D. Lundii, Traj. ad. Rh. 1694; bei Surenhus II 355 ff.; Othonis lexic. rabb., p. 256 ff.

[2] Vgl. Stade, Gesch. I S. 475 f.; Preller, Griech. Myth. I 97 409 II² 362; Schoemann, Griech. Alterthümer II² S. 318 ff.; Marquardt-Mommsen, Handbuch der römischen Alterthümer, VI S. 97 ff.

überhaupt, als vielmehr gegen die Träume seiner Gegner und falschen Propheten 23 25 ff., vgl. Dt 13 2 ff. Später scheinen allerdings die Träume anders beurtheilt zu sein, vgl. Koh 5 6 Sir 31 1 ff.

Ein anderes Jahrhunderte hindurch in Israel übliches Mittel, die Zukunft zu erkunden, war die Totenbeschwörung Jes 8 19 I Sam 28 II Reg 21 6, welche Dt 18 11 Lev 19 31 20 6 27 mit Todesstrafe belegt. Der heraufbeschworene Totengeist selbst heisst אוֹב [1] I Sam 28 8 u. ö., während der Beschwörer בעל אוב bezw. בעלת אוב, d. h. der, welcher durch die Beschwörungsformel den 'Ob gleichsam in seine Gewalt bringt, sein Herr wird I Sam 28 7, oder Befrager eines 'Ob (שׁאל אוֹב) Dt 18 11 oder „ein Mann bezw. Weib, in welchem ein 'Ob ist" Lev 20 27 heisst; an einigen Stellen findet sich auch אוֹב selbst vom Totenbeschwörer gebraucht I Sam 28 3 9 II Reg 21 6 23 24 II Chr 33 6, vgl. Jes 8 19. Nach Lev 20 27 scheint man sich den Geist in dem Beschwörer zu denken; zu beachten ist jedenfalls, dass nicht Saul, sondern nur das Weib die Erscheinung Samuels sieht, während Saul nur seine Stimme hört, vgl. I Sam 28 12 ff. 15—19. Auch aus andern Stellen können wir schliessen, dass das Vernehmen der Stimme die Hauptsache war: von der Erde her schien die dumpf und leise tönende Stimme zu kommen Jes 29 4, vgl. 8 19. Die Uebersetzung der LXX, welche sowohl אוֹב wie בעל אוב mit ἐγγαστρίμυθος wiedergiebt, zeigt, wie man schon zu jener Zeit sich die Todtenbeschwörung erklärte, vgl. Jos. ant. 6 14 2.

In welchem Verhältniss zu אוֹב der stets damit zusammengenannte יִדְּעֹנִי steht, vgl. Lev 19 31 20 27 Dt 18 11 II Reg 21 6 u. ö., ob er von אוֹב unterschieden, vgl. Ew., Bibl. Theol. I 242, Stade, Gesch. I 504, oder nur eine andere Bezeichnung desselben ist, ist nicht sicher; Stade vermuthet, dass wir an Orakel der Erdgeister zu denken haben, welche uns auch anderwärts begegnen und zu den ältesten der Menschheit gehören.

In den Tagen des Hosea scheint im nördlichen Reiche die Rhabdomantie üblich gewesen zu sein, d. h. jene Form des Orakel-

[1] Die Bedeutung von אוֹב ist noch immer fraglich, jedenfalls kann eine Ableitung von אֹיֵב nicht in Betracht kommen, nach Knobel, Proph. I 237 ff. soll man nämlich einen zum Dämon gemachten Wahrsagegott „Feind" genannt haben; ebenso wenig wahrscheinlich ist die Zusammenstellung mit אוֹב „Schlauch", so dass אוֹב also etwas Hohles, Aufgeblasenes oder aber Hohltönendes ist; am wahrscheinlichsten ist noch immer die Ableitung vom arab. אוב revenant, der zur Erde Zurückgekehrte, vgl. Hitz zu Jes 8 19, BL. V 70I; Baudissin, Studien I 141 ff., HbA. S. 1678; Dillmann zu Lev 19 31, vgl. besonders Nöldeke, ZDMg. XXVIII 666 f.; Lagarde, ges. Abhandl. S. 189.

wesens, bei der man vermittels eines Stabes den Willen der Gottheit zu erforschen suchte Hos 4 12. Diese Rhabdomantie findet sich bei den verschiedensten Völkern des Alterthums und in verschiedener Form. Da uns alle näheren Nachrichten im A. T. fehlen, wissen wir nicht, wie dies Befragen des Stabes zu denken ist. Ob es in Parallele mit dem Pfeilorakel der alten Araber zu setzen ist? In der ältesten Zeit waren diese Pfeile nämlich wahrscheinlich nichts als kleine Zweige, vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III 126. Wie die im A. T. öfter erwähnten מְעוֹנְנִים, ein Wort, das im Sinn von „Wahrsager“ steht, zu deuten sind, wissen wir nicht[1]; ebensowenig haben wir genauere Kunde über נִחֵשׁ[2], nur das ist sicher, dass das verb. das Beobachten der von der Gottheit gesandten Vorzeichen bedeutet, vgl. Num 24 1.

2. Uebrigens kannte man zu verschiedenen Zeiten in Israel auch Zaubereien zu anderen Zwecken als zu dem, die Zukunft zu erfragen: wie man die Geister durch Aussprechen bestimmter Formeln u. s. w. glaubte dazu bestimmen zu können, die Zukunft aufzuhellen, so meinte man sie sich auch dienstbar machen zu können, um sich vor Schaden zu bewahren oder dem Nächsten denselben zufügen zu können. Dahin gehören מְכַשֵּׁף Ex 22 17 Dt 18 10 oder כַּשָּׁפִים Jer 27 9, die wohl durch Recitiren von Zauberformeln zu beschwören vermochten. Neben ihnen nennt Dt 18 11 noch den חֹבֵר חָבֶר, ohne dass wir aber Näheres über ihn wüssten, STADE ist geneigt ihn mit dem Schlangenbeschwörer nach Analogie des syrischen Sprachgebrauchs zusammenzustellen, vgl. Ps 58 6[3]. Auch Jer 8 17 wird Schlangenbeschwörung (לַחַשׁ) erwähnt, die bei der Bedeutung der Schlange wahrscheinlich zugleich Dämonenbeschwörung war.

Auf demselben Boden wie diese verschiedenen Zaubereien erwuchsen auch die Amulete. Man glaubte durch Sprüche u. s. w. einen Geist an einen bestimmten Gegenstand bannen und den Schutz

---

[1] Unmöglich kann das Verb. mit עַיִן zusammenhängen: „mit dem bösen Auge treffen“, das verbietet das aram. עֵיְנָא, ebenso wenig ist an eine Ableitung von עָנָן, Gewölk zu denken: aus Wolken Vorbedeutnngen entnehmen. Eher ist das Verb. mit arab. ʿanna obvenit, accidit oder mit arab. ġanna tonum edidit znsammenzustellen, vgl. EWALD, Bibl. Theol. I 234, doch sind anch diese Dentungen mit Rücksicht auf Jer 27 9 nicht ohne Bedenken, vgl. STADE, Gesch. I 505, W. R. SMITH, Journ. of Philol. XIV 118.

[2] Vgl. MERX, BLV 699; W. R. SMITH, Journ. of Phil. XIII 275 ff.; KÖNIG, Offenbarung II 150 Anm. 1.

[3] Vgl. STADE, Gesch. Israels I 505 Anm. 3; W. R. SMITH, Journ. of Phil. XIV 123 f.

dieses Geistes sich damit sichern zu können, dass man diesen Gegenstand trägt. Hos 2 4 15 Gen 35 4 zeigen, dass besonders Schmuckgegenstände die Bedeutung solcher Amulete hatten, eine bei den semitischen Völkern weit verbreitete Erscheinung, wie aus der Thatsache hervorgeht, dass im Arabischen die Begriffe „Schmuck“ und „Amulet“ in einander übergehen und kaum zu scheiden sind (WELLHAUSEN, Skizzen III 144). Jene Stellen beweisen übrigens zugleich, dass der Jahvismus gegen diesen Aberglauben Front machte, wie derselbe sich auch gegen die andern oben erwähnten Formen der Zauberei und Mantik erklärte, vgl. Ex 22 17 Dt 18 10 f., vgl. Jes 8 19.

III. Reinigungen.

1. § 111. Die Verunreinigungen.

1. Die Vorstellungen über „Rein“ und „Unrein“, wie auch die über „Heilig“, sind nicht auf dem Boden des Jahvismus erwachsen, sondern reichen in Israels älteste Zeit hinein und finden sich desshalb wie bei den Israeliten, so auch bei vielen andern Völkern. Ursprünglich bezeichnet die Heiligkeit nichts andres als die Beziehung zur Gottheit: Dinge und Menschen, welche der Gottheit gehören oder zu ihr in Beziehung treten, werden heilig, d. h. sie werden der Sphäre des profanen Lebens entnommen und in die der Gottheit versetzt, deren Wesen sie durchdringt und von ihnen aus nun auf andere wirkt. Die Voraussetzung dafür, dass Menschen oder Dinge zu der Gottheit in Beziehung treten und heilig werden, ist nach dem Gesetz die, dass sie rein sind. Ursprünglich aber bedeutet die Reinheit, wie SMEND gewiss mit Recht geltend macht (Alttest. Religionsgesch. S. 334) nichts als „die Freiheit von Beziehungen zu übersinnlichen Potenzen, die man vermeiden will und die auch der Gott von sich stösst, dem man dient“. Auf die enge Verwandtschaft dieser Begriffe und ihre ursprüngliche Bedeutung hat namentlich W. R. SMITH aufmerksam gemacht: wie die Unreinheit, so hat auch die Heiligkeit contagiösen Charakter, vgl. Lev 6 20 ff. Ez 44 19 Jes 65 5; wie jene so kann auch diese durch Waschen entfernt werden u. s. w.; schliesst die Heiligkeit von dem Kreis des profanen Lebens aus, weil die heiligen Dinge, gleichsam mit göttlicher Kraft erfüllt, Gefährdung bringen würden über den, der sie in den Kreis des profanen Lebens zieht, so schliesst die Unreinheit vom cultischen Leben aus, denn sie ist wesentlich bestimmt durch die superstitiösen Anschauungen des Heidenthums und bezeichnet

ursprünglich nichts als die Gefährdung einer Sache oder Person durch Einwirkung übernatürlicher Gewalten gefährlicher Art. Beide Begriffe der Heiligkeit wie der Unreinheit in ihrer ursprünglichen Bedeutung decken sich so mit dem, was die Polynesier Tabu nennen [1]. Der Jahvismus hat diese Vorstellungen in seine religiösen Anschauungen einzugliedern nnd sich nutzbar zu machen gesucht: Wie Niemand einem irdischen Herrscher in missfälligem Aeussern nahen darf, so auch nicht Jahve: wer mit gewissen Jahve missfälligen Dingen in Berührung gekommen ist, ist unrein, d. h. er darf nicht mit seinem Opfer vor Gott hintreten, nicht an den mit dem Opfer in Verbindung stehenden Mahlzeiten theilnehmen, ist also vom cultischen und geselligen Leben ausgeschlossen, vgl. I Sam 20 26. Wer der Gottheit nahen will, muss rein sein, sich also vor jeder Art von Verunreinigung hüten und mit Rücksicht auf die Möglichkeit eingetretener Verunreinigung sich heiligen, d. h. durch bestimmte Ceremonien, sich wie auch seine Kleider reinigen Ex 19 10 ff. Jos 3 5 7 13 I Sam 16 5. Wie tief derartige Anschauungen im Volke seit alter Zeit wurzelten, zeigen die ältesten Schriftpropheten Amos nnd Hosea. Aus ihnen ersehen wir, dass der Erntesegen erst rein dadurch wurde, dass Jahve von ihnen sein Opfer empfieng Hos 9 3 4, wer ohne dies von ihnen isst, verunreinigt sich. Das Land Israels ist, weil Jahve in ihm wohnt, rein, das Ausland dagegen unrein Am 7 17, dort kann man Jahve keine Opfer darbringen, muss darum Unreines essen Hos 9 3 f., vgl. Ez 4 13. Welche Dinge als verunreinigend angesehen wurden, können wir bei der Dürftigkeit der vorliegenden Quellen nur zum Theil erkennen. Ans Hos 9 3 f., vgl. Dt 26 14 Jer 16 5 ff. Ez 24 17 22 wissen wir, dass der Tod als verunreinigend angesehen wurde: wer vom Trauerbrot isst, verunreinigt sich. I Sam 21 4 ff. zeigt ferner, dass der Geschlechtsumgang als verunreinigend [2] betrachtet ist (Enthaltung von geschlechtlichem Umgang war nothwendige Bedingung für den, der sich zn heiligen hatte) und zwar war dieselbe auf die ganze Zeit ausgedehnt, während deren die Krieger im Lager waren und die Lade Jahves, d. i. Jahve sich mitten unter ihnen befand II Sam 11 10 ff. Gewiss galten auch schon in alter Zeit bei den Israeliten wie bei vielen alton Völkern sowohl das Weib im Zustand der Menstruation wie die Wöchnerin für un-

[1] Vgl. W. R. Smith, Rel. of the Sem. S. 427 ff.: Holines, Uncleanness and Taboo.

[2] Stade, Gesch. Isr., I S. 484 schliesst, offenbar aus I Sam 21 5, dass eine derartige Verunreinigung drei Tage dauerte. Sicher ist Stade's Schluss aus diesem schwer verständlichen und vielleicht corrumpirten Vers nicht.

rein, wenngleich uns directe Zeugnisse aus alter Zeit fehlen. Sicher uralt sind eine Reihe von Speiseverboten, durch deren Uebertretung der Mensch an Jahve frevelt bezw. sich verunreinigt: dahin gehört in erster Linie das Verbot des Blutgenusses I Sam 14 32 f., mit dem wahrscheinlich das andere, Fleisch vom Zerrissenen zu essen Ex 22 30, vgl. Dt 14 21, in Zusammenhang steht: das Zerrissene soll man dem Hunde vorwerfen[1]; nicht minder gehört die Anschauung von der Unreinheit gewisser Thiere alter Zeit an, vgl. Gen 7 2 8 8 20, wahrscheinlich haben wir in den Dt 14 und Lev 11 genannten Thieren die einst in verschiedenen Stämmen verpönten Thiere, und erst durch das Zusammenwachsen dieser Stämme zu einem Volk ergab sich jener Katalog, der in erweiterter Form jetzt Dt 14 und Lev 11 vorliegt. Wahrscheinlich war die Vorstellung vom Aussatz als verunreinigend alt, so gewiss die Anschauung, dass er in besonderem Sinne ein „Schlag Gottes" ist, in alte Zeit reicht.

2. Zu grösserer Bedeutung kamen diese Anschauungen durch das Deut., in dem uns Israel als עם קדוש entgegentritt 7 6 14 2 26 19. Das besagt zwar zunächst nichts anderes, als dass dieses Volk, durch Jahve erwählt, ihm zugehört, es erinnert aber zugleich auch an die Pflichten, die daraus für Israel hervorgehen. Sie sind auch bei dem Deuteronomiker, wie bei den älteren Propheten, sittlicher Art, aber darin erschöpft sich der Begriff nicht: Israel als heiliges Volk hat sich zugleich als cultisch reines Volk zu offenbaren. Von diesem Gesichtspunkt aus empfangen die vorher berührten Anschauungen über Rein und Unrein eine neue Beleuchtung: das Deut. verwerthet diese Dinge der Volkssitte in pädagogischem Interesse, um so das Ziel zu erreichen, was die Propheten auf directem Wege nicht erreicht hatten: Israel zu einem heiligen Volke, und zwar im prophetischen Sinn, zu machen, damit leitet das Deut. über zu der in der priesterlichen Gesetzgebung uns entgegentretenden symbolischen Fassung dieser Dinge. Damit dass diese Sitten jetzt eine stärkere religiöse Werthung erfahren, ist von selbst das jetzt sich geltend machende Bestreben gegeben, sie weiter auszugestalten.

Das zeigt sich deutlich in jenem Gesetz über die Trauergebräuche Dt 14 1 f.[2]: hier wird das Einritzen bezw. Einschnitte machen und

---

[1] Budde hat auf Grund der LXX mit Recht als ursprünglichen Text von Ex 22 30 hergestellt: וּבָשָׂר הַטְּרֵפָה לֹא תֹאכֵלוּ, offenbar ist בשדה durch Dittographie aus בשר entstanden, das schliessende ה gehört zu טרפה als Artikel.

[2] Es ist freilich möglich, dass c. 14 ein späterer Bestandtheil ist, vgl. Cornill, Einl. S. 83 f.

das Scheeren einer Glatze am Vorderkopfe wegen eines Toten verboten, was zur Zeit des Jeremja, vgl. 16 5—7, noch völlig unanstössig gewesen war; ebenso wird gefordert, dass die Leiche eines Verbrechers noch vor Eintritt der Nacht abgenommen werde, weil sie das Land verunreinigt 21 22 f.

Die alte Sitte, dass die in den Kampf Ziehenden sich heiligen und auch während der Zeit, wo sie im Lager weilen, vor Verunreinigung durch Geschlechtsgemeinschaft sich hüten, wird jetzt dahin erweitert, dass die durch Pollution Verunreinigten bis zum Abend sich ausserhalb des Kriegslagers aufhalten und erst um Sonnenuntergang, nachdem sie sich gebadet hatten, in dasselbe zurückkehren 23 11 f.; ausserhalb des Lagers soll Israel einen bestimmten Ort haben, um sich hinaus zu begeben; unter seinen Geräthen aber soll Israel einen zum Schaufeln geeigneten Pflock haben, mit ihm soll der einzelne Israelit, wenn er sich draussen niederkauern muss, ein Loch graben und dann zur Bedeckung seines Unraths wieder zuscharren 23 13 f., zwei Forderungen, die den Stempel einer künstlichen Fortbildung, die ohne praktische Bedeutung bleiben musste, an der Stirn tragen.

Eine Weiterbildung alter Sitte lässt sich auch in den Gesetzen über Blutschande etc. darthun. In Widerspruch mit dem alten Recht wird die Ehe mit dem Weibe des Vaters verboten 23 1 27 20, ebenso die früher vorkommende mit der Schwester bezw. Halbschwester 27 22 und mit der Schwiegermutter 27 23: durch solche Dinge wird der Charakter Israels als עם קדוש verletzt. Der symbolische Charakter einer Reihe solcher Gesetze tritt am klarsten heraus in dem Verbot der geschlechtlichen Vermischung zwieschlechtiger Thiere, des Zusammenspannens von Ochs und Esel, der Mischsaat auf demselben Acker und der Kleider aus Wolle und Flachs Dt 22 9—11, sowie in den Gesetzen gegen die Thierschande u. s. w. 27 20 ff.: sie alle wollen offenbar auf die Keuschheit und Reinheit hinweisen.

Am deutlichsten zeigt sich die Weiterbildung in dem vielleicht späteren Speisegesetz 14 4 ff.: hier werden bestimmte Regeln über reine und unreine Thiere aufgestellt: von den Vierfüsslern dürfen nur die Wiederkäuer, welche gespaltene Klauen haben, von den Wasserthieren, die welche Flossen und Schuppen haben, gegessen werden. Eine derartige Systematisirung ist der älteren Zeit fremd, denn in diesen fehlenden Merkmalen ist sicher nicht der Grund der Unreinheit dieser Thiere zu suchen, sondern wir haben hier eine Abstraction vor uns, hergenommen von bestimmten als rein bezw. unrein überlieferten Thieren, vgl. § 19 S. 115 f.

3. P geht in der vom Deut. betretenen Bahn weiter, insofern einerseits eine weitere Fortbildung der bisherigen Vorstellungen über Rein und Unrein stattfindet, und insofern andrerseits noch stärker als bisher der symbolische Charakter dieser Bestimmungen sich geltend macht.

Die Unreinheiten nach P sind vierfacher Art:

1) Die durch unreine Speisen verursachte, welche schon in früherer Zeit (vgl. oben) vorhanden war und durch Dt 14 4 ff. systematisirt wird. P nimmt diese Bestimmungen des Deut. mit einigen Modificationen auf, vgl. § 19, insofern aber findet in der an Lev 11 1—23 sich anschliessenden Novelle 24—40 eine Fortbildung statt, als jetzt auch die Berührung dieser unreinen Thiere Unreinheit verursacht (und zwar wird auf das Genaueste bestimmt, wann diese Unreinheit eintritt und wann nicht: fällt das Aas von unreinen Thierchen, wie sie 29 f. aufgezählt werden, in Cysternen oder Quellen oder trockene Sämereien, so werden diese nicht unrein, wohl aber hölzerne und irdene Gefässe, Gewand oder Fell oder Sacktuch, Backtopf und Kochherd, Speise und Sämereien, die mit Wasser vermischt sind. Wir haben hier deutlich die Anfänge jener casuistischen Fortbildung des Gesetzes, welche im Talmud in der vollsten Blüthe erscheint).

2) Die Unreinheit des Todes, von der hier die letzten Consequenzen gezogen werden. a) Der Leichnam des Menschen macht das Zelt, in welchem der Tod erfolgt ist, und die nicht bedeckten Gefässe in demselben, wie auch die Menschen, die darin waren oder in dasselbe eintreten, auf sieben Tage unrein. In Num 31 19 wird sogar bestimmt, dass alle Krieger, welche im Kampf mit den Midianitern Menschen getödtet oder Erschlagene berührt haben, sieben Tage lang unrein sein und darum ausserhalb des Lagers weilen sollen; darnach sollen sie sich ihre Kleider und Waffen waschen und entsündigen. Dass eine derartige Verordnung praktisch undurchführbar gewesen wäre, bedarf keines Wortes; sie widerspricht aber auch allem, was wir über die Anschauungen der älteren Zeit wissen. Jahve ist bei den Kriegern im Lager, die Krieger sind „geheiligt“, der Krieg selbst ist Jahves Krieg und somit gewissermaassen heiliger Krieg. Darum nimmt auch Niemand daran Anstoss, dass unmittelbar nach dem Kampfe vom Volke geopfert wird, vgl. I Sam 14 32 ff. Uebrigens haben wir in P selbst noch Anhaltspunkte dafür, dass man nur allmählich dazu kam, diese letzten Consequenzen zu ziehen, insofern die Num 5 2 und 31 19 geforderte Entfernung der Leichen-

verunreinigten aus dem Lager offenbar der älteren Schicht noch nicht bekannt ist: Lev 13 15 Num 19 wird eine solche Forderung nur betreffs der Aussätzigen gestellt [1]. — Auch die Berührung eines auf freiem Felde Erschlagenen, des Totengebeins, ja eines Grabes verunreinigt, während doch in der alten Zeit diese Gräber nicht blos neben den Wohnungen, ja die der Könige neben dem Tempel sich befanden, sondern auch öfter vielbesuchte Cultstätten waren, vgl. § 74. Wer einen so Verunreinigten berührt, und alles was er selbst anrührte, wurde ebenfalls unrein bis zum Abend Num 19 14 ff. Ja selbst die für die Entsündigung nöthige Asche der rothen Kuh macht den, der sie bereitet, sammelt, später anwendet oder berührt, unrein bis zum Abend Num 19 7 f. 10 21 f. b) Der tote Körper der reinen Thiere, welche sterben, d. h. nicht vorschriftsmässig geschlachtet sind, verunreinigt den, der ihn berührt, trägt oder davon isst, bis zum Abend Lev 11 39 f., vgl. 22 8. Dasselbe gilt von dem, der das Aas der unreinen Thiere berührt: er wie seine Kleider werden unrein Lev 11 24 ff. Acht Arten von kleinerem Gethier [2] verunreinigen bis zum Abend mit ihrem Aas alles für den Gebrauch des Menschen befindliche Geräth, worauf sie fallen, sammt der darin befindlichen Speise, so dass das hölzerne und lederne wieder mit Wasser gereinigt, das irdene Gefäss aber zerbrochen werden muss, besonders werden Backtopf und Feuertopf [3] genannt. Ebenso wird dadurch jede mit Wasser zubereitete Speise [4], jedes Getränk und die mit Wasser vermischten Sämereien

---

[1] Dillmann zu Num 5 2 meint nach dem Vorgang der Rabb., dass Lev 13 15 Num 19 allgemeine Geltung haben, während Num 5 2 sich nur auf das Kriegslager beziehe, in Dt 23 10—15 werden sogar noch leichtere Verunreinigungen vom Kriegslager ausgeschlossen. Aus Num 5 1 ff. lässt sich das nicht ableiten, die Möglichkeit ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, dass Num 5 1 ff. einer andern Hand als Lev 15 Num 19 zugehört. Wellhausen (XXII S. 445 f) erinnert an b. Baba kamma 82 [b], wonach in Jerusalem keine Leiche über Nacht bleiben durfte.

[2] Lev 11 29 30 werden diese unter שֶׁרֶץ zusammengefassten Thiere aufgezählt, sind aber nicht mehr sicher zu bestimmen, da die Tradition bei verschiedenen keine einhellige ist. Am sichersten lässt sich חֹלֶד als Wiesel und עַכְבָּר als Maus bestimmen, vgl. Dillmann zu Lev 11 29 f.

[3] כִּירַיִם ist nicht „Kochgeschirr" bezw. „Deckelpfanne, Kasserole" (Knob., Keil), sondern nach einstimmiger Tradition ein irdener Feuertopf, worauf der Kochtopf gesetzt wird, vgl. Dillm. zu Lev 11 35.

[4] Luth., Rosenm., Knob, de W. haben Lev 11 34 falsch verstanden von jeder Speise, worauf aus einem so verunreinigten Gefäss Wasser gegossen wird; es handelt sich vielmehr um mit Wasser zubereitete Speisen im Gegensatz zu trockenen. Der Grund, warum gerade sie herausgehoben werden, ist derselbe

unrein, nur Quellen, Cysternen und trockene Sämereien sind ausgenommen [1]. Wir haben hier deutlich die Anfänge jener casuistischen Fortbildung des Gesetzes, auf die oben schon hingewiesen ist.

3) Die Unreinheit der Ausflüsse, gewisser Erscheinungen des geschlechtlichen Lebens u. s. w.

1. Sowohl der zufällige wie der beim Beischlaf eintretende Samenerguss (שִׁכְבַת זֶרַע) verunreinigen den Mann, der letztere auch das Weib bis zum Abend, so dass sie sich baden mussten; nicht minder verunreinigen sie das Kleid oder Leder, worauf er kam, so dass diese gewaschen werden mussten Lev 15 16—18 [2].

---

wie bei dem mit Wasser begossenen Samen: die Unreinheit ist als in das Innere der erwähnten Speisen bezw. des Samens eingedrungen gedacht, während das trockene Saatgetreide die gleichsam nur an der Aussenseite haftende Unreinheit an die Erde absetzt. Die der Quelle oder Cisterne zu Theil gewordene Unreinheit wird offenbar als durch das Wasser gleichsam aufgelöst und verschwindend gedacht.

[1] Sommer, Bibl. Abhandl. S. 260ff., Knob., Kal. u. A. haben die Ansicht vertreten, dass diesen acht Thieren eine gesteigerte Unreinheit zukomme, doch haben Keil (zu 11 31) und Dillmann (zu 11 29) mit Recht dagegen v. 31 vgl. v. 24 27 geltend gemacht. Vielmehr werden sie genannt, weil eben sie, nicht aber בְּהֵמָה, d. i. die grösseren Thiere, so leicht auf und in die Gegenstände des menschlichen Gebrauchs gerathen. Dass gerade diese acht Thiere hier genannt seien, weil sie auch gegessen wurden (Knob. zu Lev 11 29), lässt sich nicht nachweisen.

[2] Die Erklärung von Lev 15 16 ist streitig. Jedenfalls ist sicher, dass hier kein neues Gesetz beginnt, das würde durch כִּי אִישׁ eingeleitet sein, vgl. v. 2 16 19 25, aber daraus folgt nicht, dass es sich in v. 18 nur um ein Weib handelt, das bei einem durch Pollution befleckten Manne liegt (Luth., Sommer a. a. O. S. 225, E. König, RE.[2] XII 618f.). Für diese Uebersetzung von שכב את = bei Jemand schlafen, hat sich Sommer a. a. O. S. 226f. besonders auf Lev 15 24 berufen, wo, wie er behauptet, die Rücksicht auf Lev 20 18 die Uebersetzung „beschlafen" ausschliesse, denn in diesem Fall würde ein Widerspruch zwischen 15 24 und 20 18 entstehen. Aber selbst wenn ein solcher einträte, würde das nicht viel besagen, da die Gesetze in P ja keine einheitliche Arbeit sind, wie von allen Seiten zugestanden ist. Es ist aber auch gar nicht nothwendig, solchen Widerspruch anzunehmen, denn Lev 15 24 könnte von der Verunreinigung durch die während des Beischlafs unerwartet eingetretene Menstruation handeln, während 20 18 sich auf den absichtlichen Beischlaf der Menstruirenden bezöge, vgl. Lev 18 19 Ez 18 6. Da nun Num 5 13 sich genau dieselbe Formel wie Lev 15 18 nur vom Beischlaf verstehen lässt, da ferner Stellen wie Ex 19 15 I Sam 21 5f. II Sam 11 4 keinen Zweifel darüber lassen, dass seit alter Zeit bei den Israeliten wie bei andern Völkern, vgl. Herod. 1 198, der Beischlaf als verunreinigend angesehen ist, vgl. Hamburger, Realencycl. für Bibel und Talm., I 873, so wird man offenbar auch Lev 15 18 an den durch den Concubitus hervorgerufenen Samenerguss zu denken haben; Dillm. weist darauf hin, dass auch so nur der Plur. טמאו רחצו zu seinem

2. Der Fluss (זוֹב), welcher verschiedene Arten der Unreinheit, die nicht alle auf derselben Stufe stehen, umfasst. Nach Num 5 2 ist freilich jeder am Fluss Leidende[1] (כל זב) aus dem Lager zu entfernen, vgl. aber Lev 13 15 Num 19:

a) Die Menstruirende ist sieben Tage unrein; ebenso ist alles, worauf sie liegt oder sitzt, bis zum Abend unrein. Wer sie oder ihr Lager oder ein Geräth, worauf sie sich niedergelassen, oder Geräthe, welche sich auf ihrem Lager oder Sitz befinden, berührt, ist unrein bis zum Abend, er hat seine Kleider zu waschen und sich zu baden. Schläft aber Jemand bei ihr, so kommt ihre Unreinheit an ihn, und er und das Lager sind sieben Tage unrein[2] Lev 15 19—24.

b) Wenn ein Weib lange Zeit den Blutfluss hat oder wenn sie über ihre monatliche Unreinheit hinaus blutflüssig bleibt, so soll sie während der ganzen Zeit wie während der Menstruation unrein sein. Ihr Lager und Sitz sind gleichfalls unrein, wer sie oder diese Dinge berührt, wird unrein bis zum Abend Lev 15 25—29.

c) Jeder am Fluss (זוֹב) leidende Mann, mag sein Glied[3] den Stoff ausfliessen lassen oder ihn zurückhalten[4], ist unrein, so lange

Rechte kommt. Wenn E. König Lev 22 4 ff. dagegen ins Feld führt, weil dort zwar vom Samenerguss „im Schlafe“ die Rede sei, aber nicht von der Verunreinigung durch Beischlaf, so ist das unrichtig, dort heisst es nur אשר תצא ממנו שכבת זרע, was sich, wie in 15 18, auf den unwillkürlichen wie auf den durch Beischlaf vollzogenen Samenerguss beziehen kann.

[1] Ob freilich dieser Ausdruck auch die Menstruirende umfasst, ist fraglich, weil ihre Unreinheit nicht gleichen Grades mit der der Blutflüssigen ist (Dillm.).

[2] Die Auffassung von Lev 15 24 ist zweifelhaft. Bähr II 455, Sommer 228, Knob., Dillm. u. A. übers.: „und liegt einer bei ihr“, leugnen also, dass hier vom Concubitus die Rede ist, um den Widerspruch mit 18 19 20 18 zu vermeiden, aber nothwendig ist die Annahme eines solchen Widerspruchs nicht, vgl. S. 281 Anm. 2. Wem die dort vorgetragene Erklärung bedenklich ist, der könnte entweder wie Kal., Wellh. XXII 428 die Differenz zwischen 20 18 15 24 anerkennen, oder er könnte v. 24 אִתָּהּ punctiren und mit Knob., Dillm. u. A. den Vers nur vom Liegen bei dem menstruirenden Weibe verstehen, eine Ansicht, die Dillm. durch Hinweis auf v. 18 zu stützen suchte: darnach sollte man, wie Dillm. meint, wenn es sich in der That um Beischlaf handelte, erwarten: ישכב אתה שכבת זרע.

[3] בָּשָׂר Lev 15 2 3 als Schamtheil ist zwar von Sommer, Keil u. A. bestritten, aber mit Unrecht, es ist identisch mit dem Ex 24 42 sich findenden בְּשַׂר עֶרְוָה, Stellen wie Lev 6 3 16 4 Ez 16 26 23 20 lassen darüber keinen Zweifel.

[4] J. D. Mich. (mos. Recht IV 282 f.), Hebenstreit, De cura sanit. publ. Lpz. 1783, II 15 seqq. bezogen die Worte auf gonorrhoea virulenta, d. i. syphilitischen Eiterfluss; Beyer (De haemorrh. ex lege Mosis impuris 1792) auf Haemorrhoiden, aber weder das eine noch andere ist im Text begründet. In Betracht kommen nur der Samenfluss (gonorrhoea, fluxus seminis), d. i. das

der Fluss dauert. Das Lager und Geräth, worauf er liegt oder sitzt, der Wagen- bezw. Reitsitz, den er benutzt, überhaupt alle Dinge, mit denen er in Berührung kommt, werden unrein, ebenso wird jeder unrein bis zum Abend, der ihn selbst oder diese Dinge berührt, oder der, den er selbst mit ungewaschenen Händen berührt, sowie der, auf den sein Speichel fällt. Die durch Berührung unrein gewordenen Personen haben sich zu baden und ihre Kleider zu waschen, von den Gefässen aber sind die irdenen zu zerbrechen, die hölzernen aber mit Wasser zu spülen Lev 15 2—11.

d) Die Wöchnerin [1] soll, wenn sie einen Knaben geboren hat, wie bei der Menstruation sieben Tage, bei der Geburt eines Mädchens dagegen 14 Tage [2] unrein sein; im ersteren Fall soll sie dann noch 33, im letzteren dagegen 66 Tage [3] im Zustande der Reinigungs-

---

tropfenweise Abfliessen des Samens in Folge von Schwächung der Organe (so schon HIERON. nach seinen rabbin. Lehrern, vgl. Jos. antt. 3 11 3 bell. jud. 5 5 6 6 9 2 KNOB. u. A.) oder blenorrhoea urethrae, der Schleimfluss aus der Harnröhre, der durch eine katarrhalische Affection der Harnröhre hervorgerufen wird (SOMMER a. a. O. S. 332f., WINER, KEIL, KALISCH, DILLM. u. A.). Namentlich mit Rücksicht auf v. 3 entscheidet sich DILLM. für die letzte Ansicht, weil nämlich nur beim Schleimfluss, nicht aber beim Samenfluss, von einer zeitweiligen Stockung des Flusses als Krankheitssymptom die Rede sein kann.

[1] Dies Gesetz Lev 12 1ff., das vielleicht später ist als Lev 15, vgl. WELLH. XXII 421, KUENEN I § 6 Anm. 22, doch siehe DILLM. zu Lev 12, ist eine Consequenz des Gesetzes Lev 15: offenbar ist die Wöchnerin wegen der zum Theil blutigen und schleimigen Abgänge nach der Entbindung unrein; diese sind in der ersten Woche am stärksten und verschwinden allmählich nach einigen Wochen, selten dauern sie sechs Wochen oder gehen gar über diese Zeit hinaus.

[2] Es ist eine auch sonst bei den Alten sich findende Anschauung, dass die Blutabgänge der Wöchnerin nach der Geburt eines Mädchens länger dauern als nach der eines Knaben, nämlich bei jener 42, bei diesem 30 Tage, vgl. Hippocrates de natura pueri. edid. KUEHN I 393. Wenn BÄHR II 490 meint, dass das weibliche Geschlecht im Verhältniss zum männlichen das unreinere sei und daher sich die längere Dauer der Unreinheit bei der Geburt eines Mädchens erkläre, so ist das zweifellos unrichtig. Mit Recht hat dagegen schon SOMMER a. a. O. S. 236 bemerkt, dass die Individuen, männlich wie weiblich, erst durch besondere Vorgänge unrein werden, dass auch die Wöchnerin nicht durch das Geborene, sondern durch das Gebären oder genauer durch gewisse Vorgänge in Folge der Geburt verunreinigt ist, wie denn auch die Unterscheidung der zwei Unreinheitsstufen sich auf den Unterschied der leiblichen Vorgänge (lochia rubra und lochia alba) gründet, wesshalb dem Geschlechte des Kindes nicht ein unmittelbarer, sondern nur ein mittelbarer Einfluss auf die Dauer der Unreinheit zugeschrieben sein kann.

[3] Diese Zahlen 33 und 66 sind gewählt, um durch Heranziehung der 7 bezw. 14 Tage die auch sonst mannigfach bedeutsame Zahl 40 bezw. 2 × 40

blutung im Hause bleiben ohne etwas Heiliges zu berühren oder zum Heiligthum gehen zu dürfen Lev 12 1 ff. — Es bedarf keiner weiteren Darlegung, dass wir auch hier eine in späterer Zeit geschehene Fortbildung der alten Anschauung von der Verunreinigung durch den Concubitus wie durch die Menstruation vor uns haben. Besonders deutlich tritt eine derartige Weiterbildung bei der

4) Unreinheit des Aussatzes hervor.

a) Jeder vom Aussatz Getroffene ist unrein, er musste die Kleider einreissen, mit ungeordnetem Haar und verhülltem Bart, also als Trauernder, einhergehen, ausserhalb des Lagers bezw. der Stadt wohnen und jedem, der ihm begegnete: „unrein, unrein" zurufen Lev 13 45 46. Zeigte sich bei einem Israeliten der Grind (שְׂאֵת) oder Ausschlag (סַפַּחַת), oder traten lichte Flecken (בַּהֶרֶת) auf der gewöhnlich dunklen Haut hervor, so sollte er zum Priester geführt werden, damit dieser feststelle, ob Aussatz vorliegt oder nicht. Der Betroffene wird auf sieben Tage von jedem Verkehr abgeschlossen; findet der Priester am siebenten Tage, dass eine Weiterverbreitung nicht stattgefunden hat, so soll er ihn abermals sieben Tage abschliessen. Hat nach dieser Frist das Uebel sich nicht weiter ausgebreitet, sondern ist die Stelle erloschen, d. h. hat ihr heller Schein abgenommen, so soll er ihn für rein erklären. Hat sich das Uebel aber weiter ausgebreitet, so ist dadurch der Aussatz festgestellt und der Betroffene für unrein zu erklären Lev 13 2—8. In ähnlicher Weise behandeln die v. 9—17 den Fall, dass der Aussatz sich nicht aus vorgängigen Malstellen unmittelbar gebildet hat, v. 18—23 dass er die Folge einer bereits geheilten Entzündung bezw. eines Geschwürs (שְׁחִין) ist, v. 24—28 dass er auf einer Brandstelle (מִכְוָה) entsteht, v. 29—37 dass er auf dem Kopf und am Bart sich zeigt; die v. 40—44 endlich berücksichtigen den Aussatz der Kahlköpfe, sowohl dessen, der oben und hinten das Haar verloren hat (קָרַחַת), wie des, bei dem das Haar an der Stirn und den Schläfen verschwunden ist (גַּבַּחַת). Für alle diese verschiedenen Formen des Aussatzes werden bestimmte Kennzeichen angegeben.

Erheblich jünger als die schon in alter Zeit übliche Auffassung des Aussatzes als einer unreinen, d. h. vom gottesdienstlichen und

---

zu gewinnen, Gen 7 12 Ex 24 18 34 28 Num 14 33 I Reg 19 8 Ez 4 6 Jon 3 4. Auch die Festsetzung, dass sie sieben Tage unrein sein soll wie in den Tagen der Menstruation, erklärt sich mit Rücksicht auf die Bedeutsamkeit der Zahl Sieben, denn thatsächlich war z. B. die Menstruation meist nach dem vierten Tag vorüber.

geselligen Leben ausschliessenden, Krankheit, sind die Fortbildungen Lev 13 47 ff. und 14 33 ff.

b) Wenn an linnenen, wollenen und ledernen Stoffen[1] und Kleidern eine Aussatzstelle entsteht und dieselbe eine grünliche oder röthliche Farbe hat[2], so soll sie dem Priester gezeigt werden, der die Sache sieben Tage verschliesst. Hat bei der Besichtigung am siebenten Tage die Stelle an Umfang nicht zugenommen, so soll der Priester den Gegenstand, woran der Flecken ist, waschen lassen und abermals sieben Tage einschliessen. Hat die Stelle ihr Aussehen in Folge des Waschens nicht geändert und sich nicht weiter verbreitet, so ist es eine eingefressene Vertiefung auf der Vorder- oder Rückseite, der Gegenstand ist daher unrein und zu verbrennen. Ist dagegen die Stelle nach dem Waschen verblasst, so sollte sie herausgerissen und der Gegenstand noch einmal gewaschen werden, dann erst war er rein. Zeigt sich in der Folge noch einmal an solchem Kleid oder Zeug Aussatz, so muss es verbrannt werden Lev 13 47—59[3].

c) Zeigt sich an den Wänden eines Hauses etwas dem Aussatz Aehnliches, so soll der Besitzer den Priester rufen, welcher vor

[1] Die Lev 13 47 sich findenden Ausdrücke שְׁתִי und עֵרֶב werden nach LXX und andern Uebers. gewöhnlich „Aufzug“ und „Einschlag“ erklärt, doch wäre dann nicht zu begreifen, warum beide auseinandergehalten und wie eines ohne das andere aussätzig werden konnte (Knob.); versteht man es aber vom Garn, aus dem das Zeug erst gewebt werden sollte (Gusset., Ros., Keil u. A.), so ist der Zweck der Scheidung ebenfalls nicht zu begreifen. Knob., Dillm. u. A. fassen es von verschiedenem Gewebe: שְׁתִי Gewebe, עֵרֶב Gewirktes (Gestricktes), jedenfalls wird man, da שתי und ערב dem בגד nicht subordinirt, sondern coordinirt sind, an noch nicht zu Kleidern verarbeitete Zeuge zu denken haben.

[2] Knob., Kal., Trusen (a. a. O. S. 180) u. A. haben nach dem Vorgang von Abarbanel an Kleider und Zeuge gedacht, die von Aussätzigen benützt sind, so dass ihr Aussatz durch Ansteckung hervorgerufen war. Aber weder im A. T. noch im Talmud M. Neg. 11 findet sich von einer derartigen Ansteckung die geringste Spur. Ebensowenig kann man mit J. D. Mich. und Saalschütz an Sterbewolle, d. i. an die von kranken oder gefallenen Schaafen denken. Richtiger wird man mit Sommer (a. a. O. S. 223 ff.), Keil, Dillm. u. A. dasselbe von Stockflecken zu verstehen haben. Noch heute werden bei Linnen, Wolle wie Leder dieselben Erscheinungen beobachtet, wenn diese Dinge an einem feuchten, keinem Luftzug ausgesetzten Ort aufbewahrt werden. Sommer erinnert daran, wie die Stockflecken beim Leder recht eigentlich eingefressene Vertiefungen sind.

[3] Es ist sehr wahrscheinlich, dass 13 47—59, das ja auch durch seine Unterschrift als eine Weisung für sich hingestellt wird, anderer Zeit zugehört als 13 1—46, dies letztere Stück ist ohne Zweifel das ältere, das auch stilistisch besondere Eigenthümlichkeiten hat.

Betreten des Hauses seine Räumung veranlasst, damit nicht unrein wird alles, was im Hause ist. Erkennt nun der Priester die Malstellen des Hauses als grünliche und röthliche Vertiefungen, so ist das Haus als verdächtig auf sieben Tage zu schliessen. Findet der Priester am siebenten Tage, dass die Stellen sich vergrössert haben, so sollen die Steine, an denen die Flecken sich befinden, herausgerissen und das Haus innen soll abgekratzt, die herausgerissenen Steine aber und der abgekrazte Lehm an einen unreinen Ort ausserhalb der Stadt geschafft werden, hierauf sollte man neue Steine in die Lücke setzen, und das Haus mit frischem Putz von Lehm bewerfen. Stellten dennoch dieselben Erscheinungen sich wieder ein, so ist es fressender d. i. bösärtiger Aussatz, das Haus wurde für unrein erklärt und niedergerissen, das Material, aus dem es gebaut war, an einen unreinen Ort ausserhalb der Stadt gebracht. Wer ein derartiges Haus betrat, so lange es verschlossen war, war unrein bis zum Abend; wer darin ass oder schlief, musste die Kleider waschen. Wenn dagegen das Uebel nicht weiter um sich gegriffen hatte, so ist es geheilt und der Priester hat das Haus durch siebenmalige Besprengung mit demselben Sprengwasser wie bei dem vom Aussatz Geheilten zu entsühnen und für rein zu erklären Lev 14 $_{33}$ ff.[1].

---

[1] Offenbar ist dies Gesetz vom Häuseraussatz das jüngste, nur so erklärt es sich, dass das Gesetz nicht an 13 $_{47-59}$ angeschlossen ist, wo man es seinem Inhalt nach erwarten sollte, vgl. Wellh. XXII 421, Kuenen I § 6 Anm. 22. — Welches Uebel gemeint ist, kann zweifelhaft sein. Mead medica sacra p. 16. J. D. Mich., mos. Recht IV 265 ff., Winer, RW. S. 468, Trusen a. a. O. S. 181 u. A. denken an Salpeterfrass, aber dazu passen nicht die im Gesetz erwähnten grünlichen uud röthlichen Vertiefungen. Knob. und Kal. meinten, dass der menschl. Aussatz an und in die Wände übergegangen sei; aber im Gesetz findet sich nirgends eine Andeutung der Entstehung dieses Aussatzes durch menschliche Ansteckung, ja v. $_{34}$ scheint diese Auffassung geradezu auszuschliessen. Die meisten verstehen diesen Häuseraussatz von „pflanzlichen Bildungen, flechtenartigen Structuren, wie sich deren auf verwitterten Steinen und stockigen Mauern erzeugen, die Oberfläche an ihrer Stelle zerstören und ein Weniges austiefen", vgl. Sommer S. 220, welcher zugleich daran erinnert, dass etliche Gattungen dieser Lichenen eine auffallende Aehnlichkeit mit Hautausschlägen haben, ja ein zahlreiches Genus führt selbst den Namen Lepraria, was wenigstens so viel beweist, dass selbst die neuere Naturbeobachtung Erinnerung an Aussatzmale findet. Wenn Knob. demgegenüber betont, dass nur irrthümlich diese Erscheinung für ein dem Aussatz ähnliches Uebel angesehen wurde, so ist dieser Einwand nicht recht zu begreifen, denn sobald vom Aussatz an Häusern, Kleidern etc. die Rede ist, kann es sich immer nur um dem menschlichen Aussatz analoge Erscheinungen handeln. Bezieht Dillmann den Aussatz an Zeugen u. s. w. auf Stockflecken, so muss er folgerichtig auch den Einwand Knob.'s hier fallen lassen,

2. § 112. Reinigungen.

Wie die ältere Zeit Verunreinigungen kannte, so auch zweifellos Reinigungen. Meist werden sich dieselben auf das Waschen der Kleider und auf das Baden des Körpers beschränkt haben II Sam 11 $_{2-4}$ Ex 19 $_{10}$ u. ö., jedenfalls hören wir von sonstigen Lustrationen in alter Zeit nichts. Erst bei P finden wir ein ganzes System solcher Lustrationsriten, und zwar lässt sich bei dieser jüngsten Quelle noch das allmähliche Werden derselben aufzeigen, insofern die jüngeren Novellen bei verschiedenen Gelegenheiten von den älteren abweichen und eine fortgeschrittenere Ausbildung zeigen. Es ist übrigen keineswegs ausgeschlossen, dass manche dieser in P sich findenden Riten an Sitten der alten Zeit anknüpfen.

1. Nach den älteren Bestandtheilen der Priesterschrift war für die Wiederaufnahme eines durch Leichen Verunreinigten ein Sündopfer vorgesehen Lev 5 $_{2}$ff. Anders ist das nach dem jüngern Gesetz Num 19[1]. Nach diesem war nämlich ein ganz besonders bereitetes Reinigungswasser (מֵי נִדָּה 19 $_{9}$ eig. Befleckungswasser, d. h. von der Befleckung reinigendes Wasser) erforderlich, das mit der Asche einer rothen fehlerlosen Kuh, die noch kein Joch getragen hatte, gemischt war. Ausserhalb des Lagers sollte sie als Sündopfer geschlachtet werden, und nachdem der Priester mit seinem Finger siebenmal von dem Blute in der Richtung der Vorderseite der Stiftshütte gespritzt hatte, sollte man das ganze Thier, d. h. Fleisch und Blut sammt dem Fell und Unrath der Eingeweide im Beisein des Priesters verbrennen und dieser sollte Cedernholz, Ysop und Karmesinzeug in das Feuer werfen. Ein reiner Mann musste die Asche sammeln und an einem reinen Ort ausserhalb des Lagers für die

---

weil er natürlich auch gegen jene Auffassung vom Kleideraussatz sich geltend machen liesse. Mit Sommer stimmen überein Keil, Kamph. (HbA. S. 580), Schegg S. 523 u. A.

[1] Nicht nur Wellh. XXII 447f., Kuenen I § 6 Anm. 38, auch Dillmann (zu Num 19) giebt zu, dass Num 19 ein jüngerer Bestandtheil von P ist, darauf weist sowohl seine Stellung, die es jetzt einnimmt, als auch die eigenthümliche Sprache. Und zwar ist 19 $_{14}$ff. ein Nachtrag zu 19 $_{1-13}$, welcher erläutert, was in 19 $_{1}$ff. als bekannt vorausgesetzt ist; auch 19 $_{19}$ beweist die andere Hand, denn während hier das Besprengen des Unreinen durch einen Reinen gefordert wird, thut es der Unreine nach 19 $_{12}$ selber. Dillm.'s Auskunft, dass יתחטא nur besagen wolle, dass der Unreine das vorgeschriebene Entsündigungsmittel gebrauchen, nicht aber, dass er es eigenhändig sich appliciren soll, ist wenig wahrscheinlich, denn v. $_{20}$, worauf er sich beruft, ist offenbar mit Rücksicht auf v. $_{12}$ geschrieben.

Zeit der Verwerthung aufbewahren. Jeder aber, der bei diesem Opfer betheiligt war, der Priester wie der Verbrenner des Thieres und der Sammler der Asche wurden unrein[1] bis an den Abend, so dass sie ihre Kleider waschen, die beiden ersten auch ihren Leib baden mussten, ehe sie in das Lager zurückkehren durften. Dieser Ritus lässt die oben § 111, 1 hervorgehobene Verwandtschaft zwischen „Unrein" und „Heilig" deutlich erkennen: beide haben infectiösen Charakter und „Heiligkeit" wie „Unreinheit" können durch Waschen beseitigt werden Lev 6 20ff.

Bei den Verunreinigungen leichterer Art genügte das Wasser zur Reinigung, nicht aber bei der durch den Tod verursachten, hier war ein schärferes Mittel nöthig, nämlich mit Asche gemischtes Wasser d. i. Lauge und zwar muss es die mit bestimmten kräftigenden und reinigenden Zuthaten versehene Asche eines Sündopferthieres sein. Dazu wird eine fehlerlose junge Kuh bestimmt, die noch kein Joch getragen, also in der vollen ungeschwächten Lebenskraft, wie sie aus des Schöpfers Hand hervorgegangen ist, eine Forderung, welche nur noch Dt 21 3 sich findet. Warum sie roth sein soll, ist fraglich; nach einigen, weil roth die Farbe des Blutes und somit des Lebens ist und es sich hier darum handelt, der Todesmacht entgegenzuwirken (BÄHR, KURTZ, KEIL, OEHL., DEL., DILLM. u. A.)[2]. Warum ein weibliches Thier vorgeschrieben wird, ist zweifelhaft, wahrscheinlich mit Rücksicht auf Lev 5: das weibliche Thier findet sich durchgehends beim gewöhnlichen Sündopfer[3], vgl. Lev 4 28

[1] Analog dieser Vorstellung, dass die Berührung mit dieser Asche verunreinigt, ist die jüdische Vorstellung, dass die heiligen Schriften die Hände verunreinigen, vgl. Jadaim 3 5 4 6. Ob diese Verwerthung von „unrein" vielleicht aus einer Zeit stammt, wo das Bewusstsein der ursprünglichen Bedeutung der Heiligkeit und der Möglichkeit, auch sie durch Waschung zu beseitigen, verloren gegangen ist? Uebrigens tritt uns die Asche als Lustrationsmittel auch bei anderen Völkern entgegen, vgl. W. R. SMITH, Rel. of the Sem. S. 362.

[2] Nach Vorgang der Rabb. wollen HENGST. (Bücher Moses S. 182) und Ew. (Alterthum S. 81 Anm. 4) roth als die Farbe der Sünde betrachten, doch lässt sich aus Jes 1 18 das nicht beweisen; völlig verkehrt ist die Ansicht SPENCERS (de leg. Hebr. rit. II 15 1), der hier Opposition gegen ägyptische Sitte sucht: Gott habe damit dem Dogma von Typhon, dessen Farbe roth gewesen, entgegenwirken wollen u. s. w.

[3] Unmöglich kann das Thier Symbolisirung Israels als eines Weibes sein (Abarb. BAUMG.), ebenso wenig ist es mit Rücksicht auf חטאת als femin. gewählt. Die verbreitetste Auffassung ist die, dass dies Thier um desswillen in Betracht komme, weil das weibliche Geschlecht das Leben hervorbringende sei, und darum der Gegensatz gegen den Tod auf diese Weise zur Ausprägung

5 6 14 10 Num 6 14. Wenn Num 19 3 fordert, dass das Thier ausserhalb des Lagers verbrannt werden soll, so liegt der Grund wohl darin, dass die Verbrennung die Hebung der Todesunreinheit zum Zweck hat, Heiligthum und Lager aber in keine Beziehung zum Tod gesetzt werden dürfen (Bähr, Kurtz, Knob., Delitzsch, Dillmann u. A.), also der Grund derselbe, wie in dem Verbot, dass nicht Ahron, sondern Eleasar, d. h. der gewöhnliche Priester, nicht aber der Hohepriester dabei thätig sein soll, denn dem Letzteren ist schlechthin jede Verunreinigung durch Leichen verboten, vgl. v. 7ff. 18. Nachdem der Priester sodann siebenmal mit dem Finger das Blut gegen die Ostseite des Heiligthums hin gespritzt hatte, damit dieses Sündopfer vgl. v. 9 17 reinigende und sühnende Kraft empfange, wurde das ganze Thier verbrannt, nicht nur weil das die einzige geziemende Art der Wegschaffung des Hochheiligen, welches dem Genusse entzogen, war (Delitzsch), sondern hier offenbar zu dem Zweck, die Asche zu gewinnen. Eigenthümlich diesem Sündopfer ist auch das Mitverbrennen des nicht gespritzten Blutes, das sonst an den Altargrund gegossen werden sollte, offenbar hat das den Zweck, die zu gewinnende Asche besonders sühnkräftig zu machen. Aus diesem Grunde werden auch von dem Priester Cedernholz, Ysop und Karmesinzeug in den Brand geworfen; das Cedernholz wirkt Dauerhaftigkeit und Unverweslichkeit, Ysop hat Reinigungskraft und das Karmesinzeug hat Heil- und Lebenskraft[1]. Wenn aber gefordert wird, dass ein reiner Mann sie sammle und am reinen Ort aufbewahre, so hängt das mit der Sorge zusammen, dass sie ihre Reinigungskraft nicht verliere; ausserhalb des Lagers aber muss sie bleiben, weil sie nur für Unreine reinigende Kraft hat, während sie Reine verunreinigt, vgl. v. 7f. 21f.[2]. Im Fall eingetretener Verun-

komme (Bähr, Kurtz, StKr. 1846 S. 675ff., Knob., Keil, Oehl. u. A.), doch lässt sich sonst diese Betrachtung des weiblichen Geschlechts nicht nachweisen, Gen 3 20 ist in diesem Sinn nicht zu verwerthen, vgl. Dillm. zu d. St.

[1] Bähr, Kurtz, Keil u. A. sehen in diesen drei lediglich Symbole, doch hat Del. (HbA. S. 1532) wohl Recht, wenn er in diesen drei Ingredienzen mehr Medicamente als Symbole sieht. In der That lassen sich derartige Anschauungen auch sonst nachweisen: nach Plin. 16 76 24 11 Dioscor. 1 105 verleiht Cedernöl Dauerhaftigkeit; der Ysop verschafft gesunde Hautfarbe Plin. 26 11 15 Dioscor. 3 27; ebenso wird nach der alten materia medica auch dem Kokkussaft arzneiliche Kraft zugeschrieben (Del.).

[2] Gegen Keil, welcher behauptet, dass die Asche als das Residuum des Sündopfers an der Unreinheit der demselben imputirten Sünde participire, vgl. besonders Kurtz, Opfercultus S. 375ff. Die Voraussetzung dieser ganzen An-

reinigung thut man auf die Asche lebendiges, d. h. aus einem Quell oder Fluss geschöpftes Wasser, und ein reiner Mann hat mittels eines in dies Laugenwasser getauchten Ysopstengels alle durch Leichen verunreinigten Personen und Dinge zu bespritzen und zwar am dritten und am siebenten Tage[1], denn nur allmählich weicht die Unreinheit der Reinheit; nach der zweiten Besprengung hat der Verunreinigte die Kleider zu waschen und sich zu baden, darnach ist er wieder rein, d. h. fähig am Cultus im Tempel theilzunehmen.

2. Bei allen aus geschlechtlichen Ausflüssen entstandenen Unreinheiten wird die Reinigung durch Baden des Leibes und Waschen der verunreinigten Gegenstände in lebendigem Wasser bewirkt. Dauert aber die Unreinheit eine längere Zeit, wie bei dem Blut- und Schleimfluss und bei der Wöchnerin, so ist dem Reingewordenen noch ein Sünd- und Brandopfer aufgelegt, aber nicht sofort nach seiner Reinigung, sondern der vom Blut- und Schleimfluss Genesene hat noch sieben Tage, die Wöchnerin noch 33 bezw. 66 Tage zu warten und zwar sollen jene zwei junge oder zwei Turteltauben, die eine als Sünd-, die andere als Brandopfer Lev 15 13ff. 28ff., diese aber ein jähriges Lamm als Brandopfer, das im Falle des Unvermögens durch eine Taube ersetzt werden konnte, und eine junge oder Turteltaube als Sündopfer darbringen Lev 12. Derartige stärkere Unreinheiten wurden als die Gemeinschaft mit Jahve aufhebend angesehen, wesswegen der Wöchnerin ausdrücklich während der 33 bezw. 66 Tage, in denen sie mit andern, ohne sie zu verunreinigen, in Berührung kommen konnte, das Betreten des Heiligthums und die Theilnahme am Cultus untersagt war. Das Sündopfer stellte diese gestörte Gemeinschaft wieder her und das Brandopfer war der Ausdruck der Verehrung der also Entsündigten gegen Jahve.

3. In ähnlicher Weise wie bei der Wöchnerin und den an Schleim- und Blutfluss Leidenden vollzog sich auch bei dem vom Aussatz Genesenen die Reinigung in zwei Stadien, nach dem ersten konnte er an dem geselligen Leben und Verkehr seines Volkes, dessen er durch seine Krankheit beraubt war, nach dem zweiten an dem Cultus wieder theilnehmen.

a. Wird der Aussätzige von dem Priester geheilt befunden, so

---

schauung, dass nämlich dem Sündopferthiere die Sünde imputirt werde, ist durchaus hinfällig, vgl. das zum Sündopfer Bemerkte, S. 231ff.

[1] Dass gerade diese Tage genannt sind, hängt natürlich mit der Bedeutung dieser Zahlen bei den Israeliten zusammen.

soll der Priester von zwei reinen lebendigen Vögeln[1] den einen so schlachten lassen, dass das Blut in ein mit lebendigem Wasser gefülltes irdenes Gefäss läuft und sich mit diesem Wasser vermischt. In dies mit Wasser gemischte Blut soll er Cedernholz, Karmesin und Ysop, sowie den andern Vogel eintauchen, den Geheilten damit siebenmal bespritzen, darnach den Aussätzigen für rein erklären und den andern Vogel fliegen lassen. Nun musste der Aussätzige seine Kleider waschen, seine Haare, in denen ja leicht Unreines sich festsetzt, abscheeren und sich baden, dann durfte er in das Lager zurückkehren, musste aber vorerst noch ausserhalb seines Zeltes wohnen[2]. Lev 14 1—8. Die Bedeutung dieses Ritus ist leicht erkennbar. Schwerlich wird man darin den eigentlichen Reinigungsakt sehen können, denn diesen Zweck erfüllten die Waschungen, das Baden und das Abscheeren des Haares; wohl aber steht er mit diesem in einem gewissen Zusammenhang, insofern er die cultische Ergänzung zu jenem bildet. Der zweite Vogel ist jedenfalls kein Sinnbild des Geheilten, welcher nicht mehr in Verkehr, Wohnung und Umgang beschränkt ist, sondern sich frei bewegen kann (Bähr, Knob. u. A.). Mit Recht ist dagegen auf 14 49 ff. hingewiesen: zu der dort beschriebenen ganz analogen Reinigung des aussätzigen Hauses passt diese Deutung des Vogels nicht (Dillmann). Wird dieser zweite Vogel in das Wasser eingetaucht, so geschieht das auch schwerlich aus demselben Grunde wie mit dem Ysop u. s. w., um nämlich dem Wasser von seiner Lebenskraft und -frische mitzutheilen, sondern wahrscheinlich um ihn so um so mehr zu befähigen, die Un-

---

[1] Rabb. u. Vulg. denken an Sperlinge, vgl. auch Lightfoot, Opera II 532 squ., was צפור sein könnte, hier aber wegen der ausdrücklich zugefügten Forderung „reine“ nicht ist. Wenn ausdrücklich hervorgehoben wird, dass sie „lebendig“ sein sollen, so muss das besonderes sagen wollen, da ja tote Thiere für den israelitischen Cultus nicht in Betracht kamen: es soll wohl damit auf besondere Lebenskraft und -frische hingewiesen werden.

[2] Der Grund der siebentägigen Ausschliessung aus seinem Hause lag wohl in dem Bestreben, denselben vor Verunreinigung durch Beischlaf zu bewahren, wodurch die Vorbereitung auf das zweite Stadium der Reinigung hätte unterbrochen werden können, vgl. Ex 19 15 I Sam 21 5 f. Sommer, welcher die Verunreinigung in Folge des Beischlafs leugnet, muss sich natürlich nach einem andern Grunde umsehen, nach ihm vgl. a. a. O. S. 216 soll sich der Genesene in der Gemeinde noch nicht heimisch finden und das Bewusstsein haben, es fehle ihm noch etwas zu seiner völligen Wiederherstellung. Erst wenn diese eingetreten ist, nimmt er wieder Besitz von seinem Hause. Doch sprechen jene Stellen Ex 19 15 I Sam 21 5 f. mehr für die erste schon von Chald. und den Rabb. vertretene Anschauung.

reinheit der Krankheit wie die Krankheit überhaupt in die Lüfte mit sich fortzunehmen [1].

b. Die volle Wiederaufnahme in die Cultnsgemeinde geschieht durch die am achten Tage stattfindenden Opfer. Am achten Tage soll der reinigende Priester zwei männliche Lämmer und ein jähriges weibliches Lamm mit drei Zehntel Feinmehl als Minḥa nnd einem Log Oel nehmen und sammt dem Genesenen vor dem Heiligthum aufstellen, wo der Priester ein männliches Lamm, das als Schuldopfer dargebracht werden sollte, und das Oel zu weben und auf diese Weise Jahve zu weihen hatte. Darnach sollte man das Lamm am Ort, wo man Sünd- und Brandopfer zu schlachten pflegt, schlachten, und von dem Blute sollte der Priester dem, der sich reinigen lässt, an den rechten Ohrknorpel, den Daumen der rechten Hand und die grosse Zehe des rechten Fnsses streichen. Von dem Oele sollte er in seine linke Hand giessen, seinen rechten Zeigefinger darin eintauchen und siebenmal von dem Oel vor Jahve spritzen, sodann auf die vorher mit dem Blut bestrichenen Stellen des Aussätzigen streichen und den Rest des Oels auf des rein Erklärten Haupt schütten. Der Grund, warum ein Schuldopfer gefordert wurde, lag nicht darin, dass nach dem Glauben des Alterthums der Aussatz Beweis einer dunklen Schuld war, die auf dem Betroffenen lag (Dillmann) [2], oder darin, dass der Aussätzige ein Entgeld für die Wiedererlangung seiner Rechte geben musste (Keil S. 234) [3], auch nicht darin, dass der Aussätzige während der ganzen Zeit, da er ausgeschlossen war, Jahve nicht hatte die ihm gebührende Verehrung darbringen können, ihn also gleichsam verkürzt hatte [4], weil in diesem Falle auch andere mit längerer Unreinheit Behaftete ein solches hätten bringen müssen, vielmehr erklärt sich die Darbringung eines Schuldopfers statt eines Sündopfers, das man nach Lev 12 6 und andern Stellen erwarten sollte, weil der höchst eigenthümliche Ritus dieses Opfers dem Verfasser des Gesetzes für ein

[1] Vgl. den ganz ähnlichen Ritus bei den Arabern, Wellhausen, Skizzen III 156.

[2] Dillm. lässt den Aussätzigen für seine Hauptschuld das Schuldopfer, für seine sonstige Sünde und Unreinheit das Sündopfer darbringen; dabei wird er weder dem Charakter des Schuldopfers gerecht, noch ist diese Scheidung von Hauptschuld und kleineren Sünden sachlich gerechtfertigt.

[3] Vgl. Rinck a. a. O. S. 374 f., doch lässt sich diese Bedeutung des Schuldopfers weder hier noch beim Naziräer nachweisen.

[4] Vgl. Hofmann, Schriftbew. II 1 S. 261 f., Kurtz, Opferc. S. 383, Knob. zu Lev 14, Riehm, Begriff der Sühne S. 76, Oehler S. 475 u. A.

Sündopfer unmöglich erschien, andrerseits aber gerade dieser Ritus von ihm nicht frei erfunden, sondern aus älterer Zeit überkommen war. Erleichtert wurde die Auffassung dieses Opfers als Schuldopfer, weil in dieser Zeit wohl der scharfe Unterschied zwischen Sünd- und Schuldopfer verschwunden war, vgl. § 105, 2. Der Hauptzweck, der mit diesem Opfer erreicht werden soll, ist offenbar der der Weihe oder Wiederherstellung der aufgehobenen Gemeinschaft mit Gott, und man wird als Parallele etwa das Bundesopfer Ex 19 heranziehen können.

Diese Weihe wurde an Ohr, Hand und Fuss vollzogen, um anzudeuten, dass der Geweihte nun wieder nach seiner ganzen Persönlichkeit geweiht ist. Das siebenmalige Spritzen des Oeles gegen den Altar hat seine Analogie an dem Spritzen des Blutes beim Mahlopfer u. s. w. an den Altar: dadurch dass ein Theil des Oels auf den Genesenen, ein anderer Theil an den Altar kam, d. h. Jahve gegeben wurde, wird die wiederhergestellte Gemeinschaft zwischen Jahve und dem Genesenen dokumentirt. Nun wieder in die Gemeinde aufgenommen, bringt der Gereinigte ein jähriges weibliches Lamm als Sündopfer und das andere männliche Lamm als Brandopfer dar, zu dem die drei Zehntel Mehl als Minḥa[1] gehören. Mit letzterem giebt er seiner Verehrung gegen Jahve Ausdruck und tritt wieder in seine Stellung als Glied der Gemeinde ein. — Im Falle der Armuth musste das Schuldopfer zwar dasselbe bleiben, dagegen konnte das Sünd- und Brandopfer je auf eine Turteltaube oder junge Taube und das Feinmehl auf ein Zehntel ermässigt werden Lev 14 10ff.

§ 113. Der Sinn dieser Reinigkeitsbestimmungen.

1. Ueber den Sinn und Zweck dieser Bestimmungen ist bis in die neueste Zeit viel gestritten. Als völlig überwunden kann heute die Ansicht von Gramberg gelten, nach ihm (Religionsideen I, 364) war „der vor Augen liegende Zweck dieser kleinlichen und zum Theil ganz nutzlosen Bestimmungen der, den Priestern, welche alles zu untersuchen und zu sühnen hatten, grosses Ansehen und ausgebreiteten Einfluss zu geben, indem z. B. jeder, der sein Haus nicht für unrein erklärt und auf Befehl des Priesters demolirt sehen wollte, was ganz von der Willkür des letzteren abhieng, sich durch

[1] Irrig zieht Bähr II 522 das Speisopfer zum Schuldopfer. Nach Num 15 4 gehört sonst zum Lamm nur ein Zehntel Mehl, hier drei Zehntel, wie Dillm. meint, mit Rücksicht auf die vielen Geschäfte des Priesters.

heimliche Geschenke die Gunst desselben versichern musste". Nur bei der völligen Verkennung des religiösen Charakters des Alterthums und Vernachlässigung der historischen Gesichtspunkte war eine derartige Ansicht möglich. Sie wird an Willkürlichkeit nur noch durch die der alten Exegeten THEODORET (quaest. 14 ff. ad Lev.) u. A. und der späteren wie LEIDEKKER (de republica Hebr. I 687 f.), HENGSTENBERG (Christol. III 592 ff. 663 f.) übertroffen, nach denen die leibliche Reinheit lediglich als Symbol der sittlichen Reinheit betrachtet und einzelne unreine Zustände gar auf besondere Sünden gedeutet werden[1]. Weder findet sich im Texte dieser Gesetze ein Anhalt zu dieser Erklärung, noch wird es auf diese Weise begreiflich, warum gerade diese und nicht andere Erscheinungen bezw. Dinge als verunreinigend angesehen wurden. Nicht minder wird der religiöse Character dieser Anschauungen und Gesetze in der besonders von J. D. MICHAELIS begründeten Anschauung (vgl. mos. Recht IV 220 ff.), der SAALSCHÜTZ (mos. Recht I 217 272), SCHMIDT (bibl. Medikus S. 653 ff.) u. A. sich angeschlossen haben, verkannt: nach ihnen handelt es sich hier wesentlich um Polizei-Verordnungen zur Erhaltung von Leben und Gesundheit. Br. BAUER (Relig. des A. T. I 256 ff.) negirt zwar auf das bestimmteste, dass die verständige Rücksicht auf die Gesundheit das Gesetz leitete, aber die von ihm vertretene Ansicht hat noch geringere Berechtigung: nach ihm richtete das Gesetz sich nämlich auf die Reinheit der Seele und auf die Erhaltung des unbefleckten Verhältnisses zwischen Jehova und dem Volk. Die leiblichen Zustände, die als verunreinigend gelten, haben das gemeinsam, dass die Materie in ihnen sich der bestimmenden Gewalt des Geistes entzieht und ein Leben für sich führt. Fäulniss wie Ausflüsse erscheinen ihm als Ausbrüche der Selbstsucht u. s. w., Anschauungen, die sich vom Boden alttestamentlicher Anschauung aus nicht rechtfertigen lassen. — SPENCER (de leg. rit. 1 11 2) sieht neben andern Zwecken wie z. B. dem schon von MAIMONIDES Mor. Neb. 3 47 geltend gemachten, dass Mose durch diese Gesetze habe die Ehrfurcht vor dem Heiligthum erhöhen und den Besuch desselben nicht zu etwas Alltäglichem habe herabsinken lassen wollen, und dem andern, dass der Gesetzgeber dadurch das noch rohe Volk habe bilden wollen, vgl. de leg. rit. I 8 2 2, in der durch diese Gesetze herbeigeführten Isolirung Israels von andern Völkern eine

[1] Vgl. auch DE WETTE, Bibl. Dogmatik § 127; WINER, RW. II 371; VON MEYER, Blätter für höhere Wahrheit X 63 u. a.

Hauptabsicht des Gesetzgebers. Doch scheitert dieser Erklärungsversuch schon an der Thatsache, dass derartige Sitten und Gebräuche keineswegs etwas Israel Eigenthümliches waren, sondern zahlreiche Völker theilten dieselben. Es kann vielmehr keinem Zweifel unterliegen, dass der Zweck dieser Sitten und Gebräuche ein religiöser ist. Wie man vor dem irdischen Herrscher nicht im unziemlichen Anzuge oder gar schmutzig erscheint, so darf man vollends nicht vor Jahve unrein erscheinen, das würde Jahves Zorn herausfordern, nur der Reine darf ihm nahen; wer mit Dingen in Berührung gekommen ist, die Unreinheit nach sich ziehen, ist demnach dadurch von der Theilnahme am Cultus ausgeschlossen. Dass die israelitischen Gesetzgeber die Sache so angesehen haben, ist unzweifelhaft, vgl. Ex 19 $_{5}$ff. 22 $_{30}$ Dt 14 $_{21}$ 23 $_{11}$f. $_{15}$ Lev 11 $_{44}$ 13 $_{46}$ 14 $_{3}$ $_{8}$ 15 $_{31}$ Num 5 $_{2}$ff. $_{12}$ $_{14}$f. 31 $_{19}$f., aber auch abgesehen von diesen gesetzlichen Stellen haben wir Nachrichten genug, welche darauf hinweisen, dass diese Anschauungen in alte Zeit hinaufreichen. Oben § 111 ist freilich auch schon darauf hingewiesen, dass diese Sitten allmählich symbolische Bedeutung gewinnen: die levitische Reinheit ist Sinnbild der sittlichen Reinheit, welche Jahve von Israel als seinem Volke zu fordern berechtigt ist. Beim Deuteronomiker zeigen sich die ersten Ansätze zu dieser Betrachtung, zur vollen Geltung kommt sie in P: wie die Gesetze über das geschlechtliche Verhalten auf die Keuschheit abzielen, so wollen die rigorosen Vorschriften über die Ausschliessung des Aussätzigen, über die Behandlung des Aussatzes an Häusern und Kleidern der Darstellung Israels als eines heiligen Volkes dienen, vgl. Smend, Altt. Relig. S. 328f.

2. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, warum gerade diese vorher erwähnten Dinge als verunreinigend angesehen sind. Nach Bähr S. 559ff. beziehen sie sich auf Erzeugung und Geburt, Tod, Verwesung und Fäulniss, d. h. auf Anfang und Ende des endlichen Seins. Da nun der Mosaismus das unendliche Sein nicht sowohl metaphysisch als vielmehr ethisch auffasst, indem ihm Jahve der absolut Seiende auch eo ipso der absolut Heilige ist, so betrachtet er auch das endliche Sein vom ethischen Standpunkt aus, damit fallen dann aber nothwendig auch die beiden Factoren des endlichen Seins unter den ethischen Gesichtspunkt, d. h. in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen. Aber nirgends im A. T. findet sich ein Beweis dafür, dass die Endlichkeit des menschlichen Seins als unrein und sündhaft galt; auch wären ja die beiden Pole des endlichen Seins schief gefasst: denn nicht Gebären sondern Geborenwerden

und Sterben sind die entsprechenden Gegensätze, nirgends aber ist davon die Rede, dass der Neugeborene, der in das endliche Sein eingetreten ist, unrein sei, während der Tote, der das endliche Sein verlassen hat und dem Nichtsein verfallen ist, als unrein angesehen wird. Treffend hat auch DILLMANN zu Lev S. 477 darauf aufmerksam gemacht, dass weder die Speisegesetze noch einzelne andere Erscheinungen sich so erklären lassen, z. B. der Beischlaf, der doch nicht immer der Anfang eines endlichen Seins ist, und der unwillkürliche Samenerguss lassen sich von diesem Gesichtspunkt aus als unrein nicht verstehen[1]. SOMMER a. a. O. S. 201 ff. geht im Anschluss an HAEVERNICK, Theol. d. A. T. S. 194 ff. vom Tode als Folge und bleibendem Denkmal der Sünde aus, gewisse Krankheiten und geschlechtliche Zustände sind ihm Analoga der Zustände des Toten und Verwesenden. Der Tod nämlich bringt zweierlei Symptome der Verwesung hervor: einerseits die sogenannten Totenflecke auf der Haut, andererseits die Ausflüsse aus dem Innern der Leiche. Jenen analog sind die Flecken des Aussatzes, diesen gewisse Ausflüsse aus den männlichen und weiblichen Geschlechtsorganen, welche die Eigenschaft der Fäulniss und Zersetzung an sich tragen. Aber die Zusammenstellung von Beischlaf und Niederkunft mit den Ausflüssen der Leiche ist so unnatürlich, dass abgesehen von KEIL diese Anschauung wohl kaum noch Vertreter hat; treffend hat auch KURTZ a. a. O. S. 365 darauf hingewiesen, wie die Zusammenstellung der emissio seminis bei der normalen gesunden Begattung mit dem fauligen Ausfluss der Leiche undenkbar ist, da ja das semen virile

[1] Eine Modification der Ansicht von BÄHR ist die von KURTZ (Opfercultus S. 366 f.) geltend gemachte. Nach ihm ist die Zeugung selbst, die ein neues von Sünd- und Todeshaftigkeit beherrschtes Leben ins Dasein setzt, auch gewissermassen ein Werk des Todes für den Zeugenden selbst. Die emissio seminis sei beim Manne ein Verlust eines Theils seiner eigenen vis vitalis, eine wenn auch sofort sich ausgleichende Störung und Desorganisation seines innerlichen Lebensmarkes; und gleicherweise stellen sich in den Katamenien als Bedingung der Empfängniss, in den das normale Leben so vielfach störenden Einflüssen der Schwangerschaft und in den Lochien als Folge des Gebärens desorganisirende Momente der Zeugung heraus. — Der als Folge und Wirkung der Sünde im menschlichen Leibe herrschende Todesbann sei es, der den im Gebiete der Zeugung, des Aussatzes und der Verwesung hervortretenden Erscheinungen den Charakter levitischer Unreinheit aufpräge. — Aber auch in dieser Modification ist diese Ansicht unhaltbar, weil es sich auch hier um Speculationen handelt, die dem A. T. fremd sind: nirgends findet sich eine derartige Anschauung über die Zeugung begründet, vgl. auch KEIL S. 307 f. Gegen BÄHR vgl. noch SOMMER a. a. O. S. 240.

vielmehr lebenzeugend und lebenschaffend ist, wie man auch bei dem von SOMMER vertretenen Gesichtspunkt eine Reihe andrer Erscheinungen erwähnt erwarten sollte, z. B. die hämorrhoidalen Ausflüsse und die mannigfachen Schleim-, Eiter- und Speichelflüsse, die aber völlig unberücksichtigt bleiben. Dazu kommt endlich die Thatsache, dass für jene alte Zeit, in welcher man sich gewöhnte, diese Dinge als verunreinigend anzusehen, sich die Anschauung vom Tode als der Folge der Sünde thatsächlich nicht nachweisen lässt.

Nach H. SCHULTZ und besonders DILLMANN kommt für die Unreinheit des Todes neben dem Widerwärtigen, welches in jedem Zersetzungsprocess liegt, neben dem Granen, welches der Tod jedem Menschen einflösst und welches vielleicht in ältester Zeit diese Sitte veranlasst hat[1], der Gegensatz zwischen Jahve und dem Tode in Betracht: Jahve sei der Gott des Lebens, darum müsse Tod und Totes aus seinem Bereiche ausgeschlossen seien, was um so mehr gelte, wenn Tod und Sünde miteinander in Beziehung gesetzt werden, vgl. Gen 2 17 3 19. Dass gerade der Aussatz unter den andern Krankheiten herausgegriffen sei, verstehe sich daraus, dass er als eines der fruchtbarsten Uebel im Orient im besonderen Sinn als Schlag oder Strafe Gottes angesehen sei, vgl. II Reg 15 5. Die geschlechtlichen Zustände seien wohl als dem Gebiete der Scham und Schen angehörig, mit denen zugleich zeitweise eine Schwächung verbunden ist, herangezogen. „In allen diesen Dingen zeigt sich eine dunkle und halb ethische Beziehung; es sind die Grenzgebiete der physischen und ethischen Reinheit, welche durch diese Reinigungsgesetze den Forderungen der Religion gemäss geregelt werden" (DILLMANN). Aber diese Darlegungen DILLMANNS befriedigen nicht: sie leiden an demselben Fehler wie die übrigen, dass sie nämlich die Thatsache aus den Augen lassen, dass es sich hier um Anschauungen handelt, die gar nicht auf dem Boden des Jahvismus erwachsen sind, sondern die Israel schon in seiner vormosaischen Zeit hatte, was unwiderleglich daraus folgt, dass zahlreiche andere Völker dieselben theilen, es muss desshalb auch jeder Versuch, aus dem Jahvismus sie zu erklären, scheitern. Aber auch abgesehen von diesem Bedenken ist mit Recht gegen DILLMANN geltend gemacht, dass es keineswegs alttestamentliche Anschauung sei, dass der Tod erst durch die Sünde in die Welt gekommen sei, dass auch die Anschauung: Jahve der

[1] Vgl. SCHOLL in KLAIBER's Studien V 2 S. 125ff.; Ew., Alterth.[3] S. 192ff. WINER, RW.

Gott des Lebens, besser gesagt, der Lebendigen für die alte Zeit nichts andres besagt, als dass seine Macht an den Thoren der Scheol eine Schranke findet, erst im Laufe der Zeit wird er der vollkommene Gott, insofern er der Herr über Lebendige und Tote ist. SCHWALLY hat ferner daran erinnert, dass wenn auch zuzugeben ist, dass der alte Israelit ein unheimliches Grauen vor der Leiche empfand, man doch sich daran erinnern müsse, dass er sich so angelegentlich mit ihr beschäftigte, dass das Gesetz dagegen einschreiten musste, vgl. SCHWALLY, Das Leben nach dem Tode, S. 82 ff.

Wir haben oben darauf hingewiesen, dass auch die Israeliten wie andere Völker einst den Totencultus gehabt haben (vgl. §§ 33 74 und 114): man dachte die Seele als übermenschliches Wesen (אלהים) mit der Fähigkeit den Menschen zu nützen oder zu schaden, in der Nähe des Grabes weilend. Aus dieser Vorstellung gieng sowohl der Totencult als auch das Grauen vor dem von der Nepheš umschwebten Leichnam hervor. Dieses Grauen hat aber nichts mit den im Jahvismus hervortretenden Anschauungen über die Unreinheit des Toten, des Trauerhauses u. s. w. zu thun, sondern diese sind die nothwendige Folge des Jahvismus: nnrein, d. h. cultusunfähig ist jeder, der einem anderen Cultus als dem Jahves sich hingiebt, sind Resultat der Reaction des Jahvismus gegen den Totencult, deren Unvereinbarkeit im Laufe der Zeit erst sich herausstellte: da es dem Jahvismus nicht gelang, diese seit unvordenklicher Zeit im Volke tief eingewurzelte Sitte zu verdrängen, so reagirte er gegen ihn dadurch, dass er die Unreinheit über die Leiche, das Trauerhaus u. s. w. aussprach, d. h. die Unfähigkeit mit dem cultischen Leben in irgend welche Berührung zu kommen, vgl. STADE, Gesch. Israels I, 483.

Was die Unreinheit der Geschlechtskrankheiten, Menstruation u. s. w. angeht, so finden wir auch hier dieselben Vorstellungen bei vielen anderen Völkern, und überall lässt sich nachweisen, dass sie superstitiösen Anschauungen ihren Ursprung verdanken, d. h. die an solchen Krankheiten Leidenden gelten als unter der Einwirkung bezw. dem Schutz bestimmter Geister stehend. Vielfach sah man Krankheiten als Besuche der Geister der abgeschiedenen Ahnen an[1]. Bekannt ist, dass die Unreinheit der Menstruation bei allen semitischen Völkern sich findet, man scheute sich vor dem Menstrualblut als etwas Gefahrbringendem, und selbst die Römer theilten

[1] Vgl. WAITZ-GERLAND I² 322, VI 394 ff.; TYLOR II 123 ff.; SPENCER I 279 ff.

diese Besorgniss[1]. Weil dasselbe als von übernatürlichen Kräften erfüllt angesehen ist, darum gebrauchten die Araber es auch unter Umständen als heilkräftiges Zaubermittel: ein auf eine Kindbetterin gelegter Lappen mit Menstrualblut schützt vor den Ǵinnen wie vor dem bösen Blick, vgl. W. R. Smith, Rel. of the Sem. S. 428 f.

Dass unter den anderen Krankheiten gerade der Aussatz herausgehoben ist, begreift sich bei der verhängnissvollen Bedeutung, die diese Krankheit seit alter Zeit im Orient hat: sie ist von jeher als eine Strafe Gottes in besonderem Sinn (הַנֶּגַע, נֶגַע אֱלֹהִים), in ältester Zeit vielleicht als Wirkung böser Geister betrachtet.

Ueber die Gründe, warum die einen Thiere als rein, die anderen als unrein angesehen sind, vgl. § 19, S. 116ff.

Natürlich soll mit dem eben Gesagten nicht behauptet werden, dass die eben dargelegte ursprüngliche Bedeutung dieser Vorstellungen allen Zeiten bewusst blieb, vielmehr lässt sich daran gar nicht zweifeln, dass man in der späteren Zeit die Einsicht in den ursprünglichen Sinn verlor, und es vollzog sich daher auch aus diesem Grunde jene Umdeutung, die wir besonders seit der Zeit des Deut. beobachten können.

---

[1] Nihil facile reperiatur mulierum profluvio magis mirificum, vgl. Plin. h. n. 7 es.

Anhang.

§ 114. Andere in Israel zeitweise übliche Culte.

Grundsätzlich schloss die Verehrung Jahves für Israel die Uebung anderer Culte aus, aber thatsächlich fehlte viel daran, dass dieser Grundsatz immer zur wirklichen Durchführung gekommen wäre. Zunächst treten uns Reste aus der vormosaischen Zeit Israels in dem Ahnencultus entgegen. Die in Israel Jahrhunderte hindurch übliche Sitte der Totenbeschwörung, des Totenmahles, bei welchem den Toten das Brot gebrochen und der Becher gereicht und sie dadurch getröstet wurden Jer 16 7 Dt 26 14, die Totenopfer (זבחי המתים Abot 3 4, vgl. Oort, Theol. Tijdschr. XV, 358), vgl. Sir 38 16 ff., wo dieselben verspottet werden, die Verstümmelungen zu Ehren eines Toten, die Dt 14 1 als abgöttische mit dem Jahvismus unverträgliche Sitte verboten werden, die Maṣṣebe auf dem Grabe Rahels Gen 35 20, die das Grab als Cultstätte kennzeichnet, vgl. Gen 35 8 I Sam 31 13 — all das zeigt, dass die Toten nur relativ als Tote betrachtet sind. In der That führen sie eine gewisse Art des Lebens, sind Gegenstände einer Verehrung, welche den Lebenden nicht gezollt wird, haben als übermenschliche Geister (אֱלֹהִים I Sam 28 1 ff. vgl. Jes 8 19) ein den Menschen verschlossenes Wissen von der Zukunft, können auch den Menschen nützen oder schaden, ja fühlen und empfinden mit ihren Nachkommen Glück und Unglück, das diese getroffen, als wären sie mit ihnen eins. In Beziehung zu diesem Ahnencultus standen (wie § 75 S. 231. gezeigt) wahrscheinlich die Teraphim, d. i. die Ahnenbilder, die uns in alter Zeit auch im Hause von Jahveverehrern wie David entgegentreten, vgl. I Sam 19 16 ja die wir selbst an den Heiligthümern Jahves finden Hos 3 4. Eine derartige Stellung zu den Ahnen ist begreiflich genug: in einer Zeit, welcher der Gedanke der Schöpfung noch völlig fehlte, war das Geheimniss der Erzeugung, was einer anderen Zeit das der Schöpfung

war. Die Erzeuger erschienen als göttliches Wesen und so betete man sie an, vgl. FUSTEL DE COULANGES, La cité antique Paris 1881, S. 34. Die Thatsache, dass die Totenbeschwörung durch die ganze vorexilische Zeit reicht, dass das Deut. noch mit solchen cultischen Gebräuchen zu kämpfen hat, beweist, wie tief diese Anschauungen im Volke sassen und dass der Jahvismus nur allmählich sich der Unvereinbarkeit mit solchem Cultus bewusst wurde und ihn zu verdrängen vermochte[1].

Unzweifelhaft hat auch der Baalsdienst in Israel Jahrhunderte hindurch bald geringere, bald grössere Geltung gehabt, was sich daraus erklärt, dass für Israel nach seiner alten Anschauung Baal, der Besitzer Kanaans, mit der Zeit, da sie sich in diesem Lande festsetzten, nicht zu existiren aufhörte. Jahve war freilich ihr Gott, aber Baal blieb der der Kanaaniter und des von diesen bewohnten Landes. Wie daher eine nicht kleine Zahl von kanaanitischen Heiligthümern von den Israeliten übernommen wurde, wie gewiss manche cultische Sitten der Kanaaniter z. B. die Maṣṣeben und Ascheren von ihnen übernommen wurden, so fand auch die Verehrung des kanaanitischen Baal selbst bei ihnen Eingang: in demselben Maasse als sie von den Kanaanitern den Ackerbau lernten und die mit diesem zusammenhängenden Feste übernahmen, kamen sie auch dazu die Früchte der Erde als Gaben Baals anzusehen und ihm zu Ehren die Feste zu feiern, vgl. Hos 2. Am leichtesten wird der Baalsdienst natürlich in Zeiten des Niedergangs der israelitischen Sache und besonders in den Gegenden Eingang gefunden haben, in denen die Kanaaniter im Besitz geblieben, bezw. in denen sie nach Zurückdrängung der Israeliten wieder zum Besitz gekommen waren.

Wir wissen jetzt mit Sicherheit, dass Baʿal der den nordsemitischen Völkern gemeinsame Name der Gottheit war: er findet sich wie bei den Israeliten der älteren Zeit und den Kanaanitern, so auch bei den Aramäern, Assyriern und Babyloniern. Die ursprüngliche Bedeutung[2] des Namens ist wahrscheinlich nicht „Herr“ schlechthin, sondern „Besitzer“ nämlich des Landes, das er fruchtbar macht nicht nur durch Bewässerung, sondern auch durch die

---

[1] Vgl. F. SCHWALLY, Das Leben nach dem Tode, Giessen 1892. STADE, Geschichte Israels, I 387ff. OORT, De doodenvereering bij de Israeliten, Theol. Tijdschr. XV 350ff.

[2] Vgl. W. ROBERTSON SMITH, Lectures on the religion of the Semites. Edingburgh 1889, vgl. bes. S. 92ff.

von ihm gespendete Wärme, denn das kann keinem Zweifel unterliegen, dass Baal ein Sonnengott ist. Als solcher hat er neben seinem Altar חַמָּנִים[1] die Säulen (Lev 26 30 Jes 17 8 27 9 Ez 6 4 6 II Chr 14 4 34 4 7) und heisst selbst auf zahlreichen phönicischen Inschriften Karthagos בעל חמן, wie denn auch auf einem karthagischen Monument Baal-Ḥammân mit strahlenumkränztem Haupte abgebildet ist (vgl. Numid. I bei Gesenius, Monum.) und auf einer palmyrenischen Inschrift von der Errichtung einer חמנא für den [א] שמש die Rede ist (vgl. CXXIII[a] bei de Vogüé, Syrie centrale, Inscript semit. 1869[2]). Auch die Griechen hatten ein völlig klares Bewusstsein dieser Bedeutung des Baal, wenn sie Baalbek in Syrien, wo ohne Zweifel eine Cultstätte des Baal war, mit Heliopolis wiedergaben (vgl. auch Baudissin, Jahve et Moloch S. 35 n. 5) und den Baal von Tyrus, Melkart, mit Herakles identificirten, vgl. Herod. 2 44 Diodor. Sicul. 20 14 u. ö. Endlich sei an Dt 4 19 17 3 II Reg 23 5, wo offenbar בעל = שמש und an den Namen der kanaanitischen Stadt בית שמש erinnert, wo zweifellos ein Sonnentempel, d. h. ein solcher des Baal stand. Es ist begreiflich, dass Baal als Sonnengott sowohl der Segenspendende wie der Verderbenbringende ist: von ihm glaubte Israel Getreide, Most und Oel empfangen zu haben Hos 2 7 14, vgl. Dt 33 14[3], er ertötete aber auch unter Umständen mit der Gluth seiner Strahlen alles Leben, daher die dem Baal dargebrachten Kinderopfer, um ihn zu versöhnen (vgl. Numid. VIII bei Gesenius Monum. und Jer 19 5 32 35) bezw. das sich Ritzen mit Schwertern, vgl. I Reg 18 28. Selbstverständlich wird die gewöhnliche Form der Verehrung die durch Thieropfer gewesen sein, I Reg 18 23 II Reg 10 24; I Reg 19 18 setzt den Kuss des Gottesbildes als Huldigungs- und Verehrungszeichen voraus, vgl. Hos 13 2. Die hauptsächlichsten Cultstätten des Baal waren die Bamot, die Höhen, vgl. Dt 12 2 30 Num 33 52 Ex 34 13f., wo neben den Altären die מצבות oder חמנים standen, vgl. Ex 23 24 34 13 Dt 12 3 16 22, die aus Stein waren[4]; öfter brachte man auch auf den

[1] Vgl. den im A. T. vorkommenden poetischen Namen der Sonne: חַמָּה.

[2] Gegen Baal als androgyne Gottheit, vgl. Dillmann: Ueber Baal mit dem weiblichen Artikel (Monatsberichte der Berliner Akademie 16. Juni 1881), wo er den Nachweis führt, dass ἡ Βάαλ ein Ḳere Ketib ist und man thatsächlich vielmehr ἡ αἰσχύνη las.

[3] Vgl. den Jos 11 17 12 7 13 5 sich findenden Baal Gad d. i. der glückbringende Baal und die phönicischen Eigennamen: Hannibal d. i. Baal ist gnädig, בעלעזר, בעלשמע, בעלשמר Levy, Phöniz. Wörterbuch 1864.

[4] In II Reg 10 26 ist אשרת vgl. I Reg 16 33 II Reg 23 6 statt מצבת zu

Dächern der Häuser, wo man, wie auf den Bergen, dem Himmelsgott sich näher wusste, seine Opfer dar Jer 32_{29}, vgl. II Reg 23_{12}. Wie Jahve so hatte auch Baal seine besonderen Propheten und Priester I Reg 18_{19} II Reg 10_{19}, welche in besonderen Gewändern ihres Amtes warteten II Reg 10_{22}.

Die Verehrung des Baal in Israel reicht zweifellos in die ältere Richterzeit zurück[1], obgleich wir directe Zeugnisse aus der ältesten Zeit nicht haben. Für die Königszeit fehlt es daran nicht: das ist unzweifelhaft, dass unter dem Einfluss der Isebel, der Gemahlin des Ahab, der Dienst des tyrischen Baal in Israel zur Blüthe kam, damals gab es in Samarien einen Baalstempel mit zahlreicher Priesterschaft, vgl. I Reg 16_{31}f. 18_{19}. Gegen diesen Baal-Cultus eröffnete dann Elia jene Bewegung I Reg 18, deren Ausläufer bis in die Tage des Hosea, vgl. c. 2, reichen. Jehu machte mit dem Hause des Ahab auch seinen Priestern den Garaus II Reg 10_{25}, doch hatte dieser Kampf nur vorübergehend Erfolg, wie Hosea c. 2 zeigt. — Auch in Juda findet sich der Baalsdienst, dort soll es im Bereich des Jahve-Heiligthums bis auf Joas einen Baalstempel gegeben haben; unter Ahas lebte der Baalsdienst wieder auf II Reg 18_{4} und hat von Manasse II Reg 21_{3} bis zum Untergang des Reiches fortgedauert Jer 2_{8} 7_{9} 11_{13} 32_{29}.

Da Baal בעל ursprünglich Appelativum ist, so begreift es sich leicht, dass je nach den Orten der Verehrung des Gottes, je nach der Bedeutung, die ihm zugeschrieben wurde, sich verschiedene Formen des ursprünglich Einen Baal finden. Im Alten Testament wird erwähnt:

1) בַּעַל בְּרִית, nach Jdc 8_{33} $9_{4\ 46}$ von Einwohnern von Sikem verehrt, nicht so genannt, weil Baal mit seinem Volke einen Bund geschlossen (Movers), eine Anschauung, die sich auf heidnischem Boden nicht nachweisen lässt, sondern wahrscheinlich als Beschützer eines zwischen verschiedenen Stämmen, vielleicht Städten bestehenden Bundes.

2) בַּעַל פְּעוֹר Hos 9_{10} Dt 4_{3} Num $25_{3\ 5}$ Ps 106_{28}, weder ein midianitischer[2], noch moabitischer[3] Gott, wir wissen nur, dass er in

lesen, das ist die einzige Stelle, aus der man bisher geschlossen, dass es auch Holzsäulen gab, vgl. RE.[2] II S. 35.

[1] Jdc $2_{11\ 13}$ 3_{7} 6_{25}ff. 10_{6}, weil späterer Zeit zugehörig, sind als Zeugnisse nicht zu verwenden.

[2] Ewald, Gesch.[3] II 256; Kautzsch-Socin, Moabit. Alterthümer S. 72f.; sie stützen sich wesentlich auf 25_{18} 31_{16}, wo die späte Hand des R gearbeitet hat.

[3] Baudissin, Studien II 233; Stade, Gesch. I 114; Keil, Arch. S. 462; Schlottmann, HbA. S. 126ff., die drei letzten identificiren ihn geradezu mit

der Gegend von Šiṭṭim verehrt wurde; auch davon sagt Num 25 nichts, dass dieser Cultus des B. P. ein wollüstiger war (SCHLOTTMANN) denn die von den Israeliten geübte Unzucht wird mit diesem Cultus nicht in Verbindung gebracht.

3) בַּעַל זְבוּב Fliegenbaal, welcher in Ekron verehrt wurde II Reg $1_{2\,3\,16}$. Er kann seinen Namen nicht nur daher gehabt haben, dass er die Fliegen abwehrte, entsprechend dem von den Eleern verehrten deus myiagros: sobald diesem Gott geopfert wurde, seien die Fliegenschwärme zu Grunde gegangen Plin. h. n. $10_{40\,75}$, vgl. auch die Stiftung des Heiligthums des Ζεὺς ἀπόμυιος durch Herakles, dadurch seien die Stechfliegen von Olympia abgewendet Pausanias $5_{14\,1}$, vielmehr wurde er Fliegenbaal genannt als der, welcher die Fliegen heraufführt, insofern nämlich im Hochsommer, wo die Sonne die grösste Kraft entwickelt, auch die Fliegenplage am schlimmsten ist. Es ist möglich, dass auch die Bedeutung des Baal Zebub als Orakelgott mit seiner Herrschaft über die Fliegen zusammenhängt: da das Aufkommen derselben durch Witterungsverhältnisse bedingt ist, so konnten sie, wie BAUDISSIN (RE.[2] II, S. 210) meint, mit Verwechslung von Ursache und Wirkung als Veranlasser oder als Verkündiger bestimmter Witterungsverhältnisse und dann auch anderer Ereignisse betrachtet werden[1].

Kemoš, aber die ganze Voraussetzung ist hinfällig, weil Num $25_{3\,5}$ wahrscheinlich auf eine andere Hand zurückgehen als die vv. $25_{1\,2\,4}$, vgl. DILLMANN zu diesen Versen.

[1] Mit diesem Baalzehnb hängt das neutestamentliche Βεελζεβούλ Mtth 10_{25} $12_{24\,27}$ Mrc 3_{22} Luc 15_{18}, die Bezeichnung des ἄρχων τῶν δαιμονίων, zusammen: wie sonst sich oft die Verwandlung eines heidnischen Gottes in einen Dämon nachweisen lässt, so ist das auch hier geschehen. Βεελζεβούλ ist lediglich erleichterte Aussprache für Βεελζεβούβ, wie Βελίαρ statt Βελίαλ und Ἀμβακούμ = חֲבַקּוּק. An einen Zusammenhang mit זֶבֶל „Koth", der talmud. Bezeichnung für den Götzendienst (LIGHTFOOT zu Mtth 12_{24}), oder mit זְבוּל Wohnung (MOVERS, Phönicier I S. 260f.), oder gar mit זְבוּב Mistkäfer scarabaeus, mit Bezug auf die Heiligkeit dieses Thieres bei den Aegyptern (HUG, Zeitschr. für die Geistlichkeit des Erzbisth. Freiburg 1834', S. 104ff.), ist nicht zu denken. RIEHM hat die Thatsache, dass gerade dieser Gott von Ekron dem Satan seinen Namen leihen mnsste, darans zu erklären gesucht, dass hebr. זבוב in der jüdisch-aram. Aussprache debaba oder dibaba lautete; wurde das Wort so ansgesprochen, so klang jener Götzenname genau ebenso wie das andere Wort beel debaba „der Feind"; er konnte daher leicht zur Bezeichnung des bösen Feindes verwandt werden (HbA. S. 158f.). Aber mit Recht macht dagegen BAUDISSIN geltend, dass gar nicht zu begreifen wäre, wie in den griech. Evv. sich wieder die hebräische Aussprache einstellen konnte, durch welche jene Bedeutung wieder verloren gieng. BAUDISSIN selbst erinnert daran, dass die

Neben diesen eben erwähnten Beʿalim gab es zweifellos, wie Ortsnamen Baal Gad Jos 11 17 12 7 13 5, vgl. Jes 65 11 Baal Meon Num 32 38 Ez 25 9 I Chr 5 8, vgl. Meša-Inschrift Z. 30 beweisen, noch andere, jedoch fehlt es uns an ausdrücklichen Nachrichten, dass ihr Cultus für Israel Bedeutung gehabt hat.

Mit dem Baal der kanaanitischen Völker verwandt ist Kemoš (כְּמוֹשׁ), der Gott der Moabiter I Reg 11 7 33 II Reg 23 13 Jer 48 7 46 Num 21 29[1], welcher uns jetzt auch aus der Meša-Inschrift vgl. Zz. 3f. 5f. 11f. 14 17ff. bekannt ist. Diesem Kemoš errichtete Salomo in Jerusalem Bamot I Reg 11 7 33 II Reg 23 13, wie es heisst, um seiner heidnischen Weiber willen, doch standen sie bis in die Tage des Josia. Wahrscheinlich wurde Kemoš wie Melek und die kanaanitischen Beʿalim als Sonnengott gedacht, der das erhaltende wie vernichtende Princip vertrat und mit Rücksicht auf letztere Bedeutung durch Menschenopfer und besonders Kinderopfer verehrt II Reg 3 27.

Molek (מֹלֶךְ) oder richtiger Melek (מֶלֶךְ) Jes 30 33 — jene Vokalisation ist unter Einfluss von בֹּשֶׁת entstanden — wird im A. T. ausdrücklich Jer 32 35 II Reg 23 10[2] Lev 18 21 20 2ff. als von den Israeliten verehrt erwähnt. Charakteristisch diesem Melekdienst waren die Kinderopfer Jer 19 5ff. II Reg 23 10, von denen wir auch aus II Reg 17 17 Dt 12 31 18 10 u. a. wissen. Freilich legen Jer 7 31, wo Jeremja negirt, dass Jahve den Israeliten befohlen habe, ihre Kinder im Tophet zu opfern, und Ez 20 26 23 36ff. den Gedanken nahe, dass zeitweise Jahve als Melek im Tophet verehrt wurde, und man daher auch ihm Kinderopfer darbrachte[3]. Die Propheten per-

---

Fliege ein unsauberes und quälerisches Thier ist, desshalb mochte gerade die Verbindung eines Gottes mit den Fliegen als ein Zeichen gelten, dass es ein unreiner Geist sei, welcher den Mittelpunkt dieses Cultus bildet. Er erinnert an die Verwandlung des bösen Gottes Loki und darnach des Teufels in eine Fliege in den deutschen Sagen, vgl. SIMROCK, Deutsche Mythologie[4] S. 95 479.

[1] Nur Jdc 11 24 erscheint Kemoš als Gott der Ammoniter, eine Nachricht, die wahrscheinlich auf einem Irrthum beruht, weil sonst immer der Gott der Ammoniter Milkom oder Melek genannt wird I Reg 11 5 7 33 II Reg 23 13 Jer 49 1 3.

[2] Wahrscheinlich ist v. 10 Zusatz; in I Reg 11 7 ist statt מֹלֶךְ mit LXX מִלְכֹּם zu lesen.

[3] Der termin. הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ oder nur הֶעֱבִיר Lev 18 21 Dt 18 10 II Reg 16 3 17 17 21 6 23 10 Jer 32 35 Ez 16 21 20 31 23 37 II Chr 28 3 ist nicht von Feuerlustrationen bei lebendigem Leibe (J. G. MÜLLER, RE. IX 714ff.; KEIL vgl. BAUDISSIN, Jahve et Moloch S. 42f.), sondern offenbar von einer Darbringung nach vorausgegangener Schlachtung, die Ez 16 20f. 23 39 ausdrücklich erwähnt

horesciren einen solchen Jahve, er hat nichts mit dem wirklichen Jahve zu thun, vgl. Stade, Gesch. Isr., I 609ff. 628. Es ist fraglich, woher die Israeliten diesen Melek-Cultus entlehnt haben. Selden (de diis Syris, synt. I 6), Movers I, S. 63f. 333ff. u. A. dachten an persischen Ursprung, doch kann davon angesichts der semitischen Namensform keine Rede sein. Tiele (De Egyptische en Mesopotamische Godsdiensten 1872 und Compendinm der Religionsgesch. 1880, S. 97f.) dachte an einen akkadischen Feuergott, der in dieser Gestalt semitisirt sei, aber zu dieser Annahme liegt um so weniger Grund vor, als dieser Melek offenbar mit den kanaanitischen Beʿalim, mit Kemoš u. s. w. verwandt ist. Demnach wird man mit diesen den Melek zusammenzustellen haben, was um so wahrscheinlicher ist, als der Gott von Tyrus, inschriftlich als „der Baal von Tyrus" bezeugt, מלקרת (Levy, Phöniz. Wörterbuch S. 29) d. i. מֶלֶךְ קֶרֶת „König der Stadt", Melkart genannt, vgl. Jer 32 35 19 5 und ebenfalls durch Menschenopfer verehrt wird. Der kanaanitische Ursprung dieses Melek wird endlich verstärkt durch den im A. T. öfter genannten

Milkom (מִלְכֹּם) I Reg 11 5 33 II Reg 23 13 oder Malkam (מַלְכָּם) Jer 49 1 3 Zeph 1 5, den Gott der Ammoniter, denn offenbar sind מלכם und מלך durchaus identische Namen. Schon durch Salomo soll der Dienst des Milkom Eingang gefunden haben I Reg 11 5 7 und hat, wohl neben dem Melekdienste, bis zu Josia hin II Reg 23 13 bestanden.

Als Paredros des männlichen Baal erscheint im A. T. Astarte (עַשְׁתֹּרֶת) Jdc 2 13 10 6 I Sam 7 4 12 10, welche I Reg 11 5 33 II Reg 23 13 als Göttin der Phönicier und I Sam 31 10 als Göttin der Philister erwähnt wird. Auf den phönicischen Inschriften wird die Göttin עשתרת mehrfach genannt, Sidon I 15 16 18 II 5 Cit. I 3, Melit. V 3, vgl. Schroeder, Phönic. Sprache S. 47ff.[1] auf der Inschrift Sidon II 18 erscheint sie neben dem Baal von Tyrus als עשתרת שם בעל, was meist „Astarte, Name des Baal", d. i. Offenbarerin bezw. Erscheinungsform des Baal übersetzt ist[2], aber offen-

---

wird, zu verstehen, während Jer 7 31 19 von einer Verbrennnng der Kinder ohne Erwähnung der Schlachtung reden, vgl. Gesenius, Thesaurus S. 985.

[1] Vgl. ausserdem die mit עשתרת zusammengesetzten Eigennamen bei Levy, Phöniz. Wörterbuch und Phöniz. Studien IV S. 78 u. s. w.

[2] Vgl. Blau in ZDMG XIV 651, XIX 541; Schlottmann, Inschrift Eschmunazar's S. 75 142ff., de Vogüé, mélanges p. 52ff.; Stade, Morgenländische Forschnngen S. 196; Baudissin, RE.[2] I S. 720.

bar „Himmels-Astarte Baals" (DILLMANN, Monatsberichte der Berliner Akademie 1881, S. 7f.) zu erklären ist, analog dem עשתרת שמם אדרם auf Z. 16 der Eschmunazar-Inschrift: „Astarte des hehren Himmels". Ist Baal, woran nicht zu zweifeln ist, der Sonnengott, so liegt es nahe bei der Himmelsastarte an den Mond zu denken, eine Beziehung, welche meist durch den Ortsnamen עשתרת קרנים Gen 14 5 gestützt wird, was aber um desswillen unsicher ist, weil hier wahrscheinlich mit LXX עשתרת וקרנים zu lesen ist. Eher kann man verweisen auf Dt 4 19 17 3 II Reg 17 16 21 3 23 4 5, wo ירח neben שמש erscheint, und neben בעל andrerseits אשרה[1], das, wie § 75, 2 nachgewiesen ist, mit עשתרת identisch ist[2].

In welcher Zeit der Astartedienst in Israel selbst Eingang gefunden hat, ist nicht sicher zu bestimmen, wahrscheinlich reicht er, da die Israeliten ihn bei den Kanaanitern vorfanden, vgl. עשתרת וקרנים, in alte Zeit, vgl. Jdc 2 13 3 7 10 6 I Sam 7 3f. 12 10; nach I Reg 11 5 33 errichtete Salomo in Jerusalem der Astarte eine Bama, die erst Josia zerstörte II Reg 23 13. Nach II Reg 23 7 scheinen im Dienste dieser Göttin die öfter erwähnten Kedeschen, d. h. der Gottheit geweihten Männer oder Weiber, die zu ihrer Ehre sich preisgaben, zu stehen, was durchaus übereinstimmt mit dem, was wir sonst über den unzüchtigen Baals- und Astartedienst wissen. Nach Gen 38 21f. Hos 4 14 treten uns weibliche Kedeschen schon in älterer Zeit entgegen und zwar scheinen sie zeitweise auch im Jahvecultus eine Rolle gespielt zu haben, wie Hosea vermuthen lässt. Es wird also hiermit ähnlich gewesen sein wie mit den dem Melekdienst entlehnten Kinderopfern, vgl. oben; קְדֵשִׁים, d. h. wohl meist entmannte Hierodulen, die sich nach Art der Weiber preisgaben, werden Dt 23 18 I Reg 14 24 15 12 22 47 II Reg 23 7 Job 36 14 erwähnt.

Ohne Zweifel steht diese kanaanäisch-syrische Astarte mit der assyrisch-babylonischen Göttin Ištar in Zusammenhang, ja jene hat wahrscheinlich in den Euphratländern ihre ursprüngliche Heimath. Ištar war einerseits Kriegsgöttin und wurde mit Köcher und Bogen geschildert, vgl. DELITZSCH-SMITH, Chald. Genesis S. 272, andrerseits galt sie aber auch als die Spenderin des Lebens und Gedeihens, wie die Höllenfahrt der Ištar zeigt (vgl. Jeremias, die babylonisch-assyri-

[1] Die Worte in I Reg 18 19 ונביאי האשרה ארבע מאות sind, wie v. 22 und 40 beweisen, späteres Einschiebsel.

[2] Auf den Tafeln von Tell el-Amarna soll eine phönicische Göttin Ašrat bezeugt sein, vgl. SCHRADER in Zeitschr. für Assyr. III S. 362ff., doch wird man weitere Untersuchungen abzuwarten haben.

schen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode S. 19), welche sagt, dass Geburt, ja überhaupt alles Leben auf Erden still steht, nachdem Ištar in die Unterwelt hinabgestiegen. Auffallend ist freilich, dass die Ištar zweiffellos die Göttin des Venusgestirns ist, während die kanaanäisch-syrische Astarte Mondgöttin ist. SCHRADER (ZDMG XXVII S. 403, StKr. 1874 S. 340) erklärt das daher, dass der Ištarcultus bei diesen Völkern in die Stelle des Mondcultus einrückte, weil bei der Herübernahme der Ištar eben der Cultus des Mondgottes Sin nicht herübergenommen wurde, während BAUDISSIN RE.[2] I S. 721 meint, dass Ištar wohl ursprünglich Mondgöttin gewesen und Sin erst in relativ späterer Zeit zum Mondgott geworden sei, weil man beim Fortschreiten der astronomischen Beobachtungen die Bedeutsamkeit des Mondlaufes immer mehr erkannte und desshalb dies Gestirn einem männlichen Gott zutheilte.

Da bei den Assyrern und Babyloniern die Ištar als Königin des Himmels bezeichnet wurde, so ist es wahrscheinlich, dass wir bei der von Jeremja in der Zeit Jojakims 7 18 und in einer späteren Strafpredigt nach der Zerstörung Jerusalems 44 17—19 25 erwähnten מלכת השמים an den Dienst der Ištar-Astarte zu denken haben, welche allerdings erst durch Jeremja so genannt wird, was auf babylonischen Einfluss zurückgehen wird. Freilich haben die Massor. מְלֶכֶת vocalisirt, was keinesfalls „Königin“ sein kann, da diese Vocalisation unmöglich ist, vgl. SCHRADER, Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1886, S. 478, vielmehr fassten die Massor. מלכת = מְלֶאכֶת im Sinne von „Heerde, Schaar“, was sprachlich unzulässig ist (vgl. SCHRADER a. a. O. S. 479). STADE (ZATW. VI S. 123ff.) sieht in dem Ausdruck eine collective Bezeichnung für „die Sonne, den Mond und das Heer des Himmels“, er meint, es sei etwa an מַלְכוּת zu denken: „das Regiment der Himmel“, welches diese üben, vielleicht auch sei es Wiedergabe eines fremdländischen Ausdrucks. Aber weder jenes ist wahrscheinlich — denn in sicher ächten Stellen des Jeremja kommt מלכות nicht vor — noch ist überhaupt die Behauptung richtig, dass מלכת השמים Collectivbegriff und = אלהים אחרים sei, vielmehr ergiebt sich aus der Vergleichung von Dt 4 19 17 3 II Reg 17 16 21 3—5 und besonders von Jer 7 und 8 mit der grössten Wahrscheinlichkeit, dass מלכת השמים sich mit הירח deckt. Dann wird aber jener Ausdruck nothwendig: „Königin des Himmels“ zu erklären und מַלְכַּת zu lesen sein. SCHRADER a. a. O. S. 490 erinnert daran, dass auf einem Syllabar aus der Bibliothek Asurbanipals dieser selbe Begriff mit der Ištar in Verbindung gebracht wird, ein Nachweis, der Zeitschr. für Assyro-

logie III, S. 353ff. ergänzt ist, wonach inschriftlich sich für Ištar der Name malkat ša šami belegen lässt[1]. — Nach Jer 7 18 hätten die Kinder Holz zusammengelesen, welches die Väter angezündet, die Weiber aber hätten Teig geknetet und daraus כַּוָּנִים, wahrscheinlich „Kuchen", der מלכת השמים bereitet, vgl. 44 19, während an andern Stellen lediglich von Trankopfern und Räucherungen der Weiber die Rede ist 44 17 18 25. Es ist möglich, dass diese Kuchen die Form eines Mondes gehabt haben, vgl. 44 19, wie die der attischen Artemis dargebrachten Mondkuchen, vgl. PRELLER, Griech. Mythologie [3]I, S. 246[2].

Auf assyrischen Einfluss weist die in den Tagen des Amos uns entgegentretende Verehrung des Sakkut (סִכּוּת) = Adar (vgl. unten das über Adrammelek Gesagte) und des כִּיּוּן = assyr. Kaivân, d. i. der Saturn. Nach Am 5 26 gab es in Nordisrael Bilder dieser Götter, welche man verehrte und welche Israel mit in die Gefangenschaft tragen soll[3]. Auf babylonischen Einfluss geht ohne Zweifel der in

[1] Nach den Inschriften Asurbanipals stand bei den Nordarabern der Cultus der Atar-samain in Uebung, was gewiss nichts ist als Attar-Astarte des Himmels, vgl. SCHRADER, Keilinschriften und Altes Testament[2] (KAT) S. 414.

[2] Vgl. auch KUENEN, De melechet des hemels, Amsterdam 1888, er stimmt im Wesentlichen mit SCHRADER überein, nur dass er מלכת השמים nicht von der Mondgöttin, sondern von der Venus versteht. — Meist hat man behauptet, (vgl. I 99), dass die philistäisch-syrische Göttin Atargatis, von der ein Heiligthum II Makk 12 26 erwähnt wird, und welche identisch ist mit Derketo, einem Namen, der nichts als eine Verstümmelung jenes ist, zu dieser Gruppe der babylonisch-assyrischen Istar und der kanaanäischen Astarte gehört, und das aus dem inschriftlich nachgewiesenen Namen עתר עתה bezw. עתר עתו gefolgert, derselbe sei aus עתר = עשתרת, aram. עַתְּתַר und עתה, dem Namen einer anderen Gottheit zusammengesetzt, vgl. LEVY, Phöniz. Studien II S. 39; NÖLDEKE, ZDMG XXIV S. 92 109. Doch hat DE LAGARDE dagegen Bedenken geltend gemacht, vgl. Mittheilungen I S. 77f. Atargatis war eine Wasser- und Fischgottheit, eine Meinung, die vielleicht aus der im Alterthum weit verbreiteten Anschauung des Mondes als des Princips der befruchtenden Feuchtigkeit entstanden ist, vgl. BAUDISSIN, RE.[2] I S. 736ff. — Dagon, der philistäisch-phönicische Gott (vgl. Jdc 16 23ff. I Sam 5 2ff. I Chr 11 10 I Makk 10 83ff. 11 4 und Inschrift Ešmunazars Z. 19), stammt aus Assyrien: auf assyrischen Inschriften erscheint der Gott Dakon, auf babylonischen Dagon; vielleicht ist an ihn bei jenem auf den Monumenten erhaltenen Bild zu denken, welches ein menschliches Haupt und Oberleib, aber den Rumpf eines Fisches zeigt und zwar mitten unter Fischen und Seethieren. BOTTA, Monum. de Ninive I pl. 32 34, vgl. SCHRADER, KAT.[2] S. 181f. und HbA. S. 250f.

[3] Vgl. zur Erklärung der Stelle und Rechtfertigung der oben gegebenen Aussprache von סִכּוּת und כִּיּוּן SCHRADER in StKr. 1874, S. 324ff., KAT.[2] S. 442f.

der Zeit des Ezechiel geübte Cultus des Tammûz (תַּמּוּז) zurück; die Weiber sitzen am Eingangsthore des Tempels und beweinen Tammûz 8 14. Er ist ohne Zweifel identisch mit dem in der Höllenfahrt der Istar erwähnten Du-û-zu oder Du-mu-zu, ein nicht semitischer Name, welcher „Sohn des Lebens“ bedeutet. Er ist ursprünglich der Gott der Frühlingsvegetation, welche in seinem Monat Tammûz-Duuzu, d. i. Mitte Juni-Juli hinstirbt und verschwindet. Dem entsprechend steigt Tammuz hinab in die Unterwelt und wird auch speciell als Gott der Unterwelt gedacht. Im Monat Tammuz brachte man dem Gotte Trankopfer dar und veranstaltete mit Hilfe von Klagemännern und Klageweibern eine Totenklage, vgl. Jeremias Höllenfahrt der I. 23 und P. Jensen, Die Kosmologie der Babylonier S. 197, 225, 227, 480, 497. Bekanntlich haben Hieronymus zu Ez 8 14 und Cyrill von Alexandrien (zu Jer 18) Tammuz mit dem phönicischen Adonis zusammengestellt, vgl. HbA. S. 1610.

Bel (בֵּל), auf den Inschriften bi-lu, entspricht dem hebräisch-phönicischen בעל; er war nach unzweifelhaften Zeugnissen in der späteren Zeit der oberste der Götter Babyloniens, er wird „der Herr, der König der Gesammtheit der Anunnaki, der Vater der Götter, der Herr der Länder genannt“ oder „der erhabene, der Vater der Götter, der Schöpfer“, vgl. Schrader, KAT.[2] S. 173ff. Die Griechen identificirten Bil, Βῆλος mit Ζεύς, vgl. Herod. I 181—183, Diod. Sic. II 9. Offenbar ist sein Cultus unter den Juden erst im Exil bekannt geworden, vgl. Jes 46 1 Jer 50 2 51 44, wie nicht minder der des

Merodak (מְרֹדָךְ), babylonisch Mar-duk; er bezeichnete die Frühsonne des Tages und Jahres und besiegt als solche die leblose chaotische Nacht und den Winter mit seinen Wasserfluthen, er wird so der Schöpfer des Lebens, der Ordner des Regellosen, der Gestalter des Unförmlichen am Weltmorgen, vgl. Jensen a. a. O. S. 307. In späterer Zeit verdrängte der Beiname „Bil Herr“ gänzlich den ursprünglichen eigentlichen Namen Marduk. Ihm, der ursprünglich Sonnengott war, wurde der Planet Jupiter zuertheilt. Er wird als „der grosse Herr“, „der erhabene Gebieter“, in der Borsippainschrift als „der König Himmels und der Erde“, ja von Asurbanipal als „der König der Götter“ gepriesen, vgl. Schrader, StKr. 1874 S. 342; KAT.[2] S. 422f.

Der dritte neben Bel und Merodach in der exilischen Zeit genannte Gott ist Nebo (נְבוֹ), assyrisch Nabuu (Jes 46 1 Jer 51 44). Er ist der Gott des Planeten Mercur, der als Morgenstern im Osten, als Abendstern im Westen zu sehen ist, daher der Gott des Wachs-

thums, das von Osten kommt. Er ist in dem späteren chaldäischen Reich neben Merodak der eigentliche Hauptgott, nach dem verschiedene Könige sich nennen. Er wird von Nebukadnezar genannt „der, welcher waltet über die Heere Himmels und der Erde“, heisst wohl auch „der Oberherr“, „der Ordner der Welt“, „der Gott des Wassers“, „der Schöpfer der Schrift der beschriebenen Thontäfelchen“, ja „der Schreiber des All“, vgl. SCHRADER, KAT.[2] S. 412 f.

Ursprünglich babylonische Gottheiten sind vielleicht auch die Jes 65 11 erwähnten Gad und Meni. Gad (גָּד), das sich Gen 30 11 als Appellat = Glück findet wie im Aramäischen und Arabischen, bezeichnet wohl den Glücksgott, jedenfalls hatte seine Verehrung eine weite Verbreitung in Kanaan, vgl. die Namen בעל גד und מגדל גד, und in Syrien vgl. MORDTMANN, ZDMG. XXXI, 99 ff.; XXXIX, 44 ff. Meni (מְנִי) ist wohl mit Recht mit al-Manijjat ursprünglich „Schicksalsmacht, Verhängniss“ zusammengestellt, vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III 22 ff. 189; NÖLDEKE, ZDMG. XLI, 790. — Da nach rabbinischer Ueberlieferung Gad vom Planeten Jupiter verstanden wird, der in der arabischen Astrologie das „grosse Glück“ heisst, während Venus „das kleine Glück“ genannt wird, so hat man Gad und Meni mit Marduk und Ištar identificirt, vgl. SIEGFRIED, JprTh. 1875, S. 356 ff. Ges. u. Del.[3] zu Jes 65 11. Die Jes 65 11 berichtete Verehrung durch Lectisternien spricht jedenfalls dafür, dass sie siderische Gottheiten waren.

Was es mit dem Opfer der II Reg 23 8 [1] Lev 17 7 II Chr 11 15 erwähnten Se'irim auf sich hat, lässt sich nicht mit Sicherheit erkennen. Wahrscheinlich ist an bocksgestaltige Dämonen, eine Art Wüstengeister zu denken, die bei den heidnischen Semiten, z. B. den alten Arabern eine grosse Rolle spielten und welche Israel gewiss seit seiner Nomadenzeit in der Erinnerung behalten hat, vgl. WELLHAUSEN, Skizzen III 135 ff.; STADE, Gesch. I 443 503 f.

[1] II Reg 23 8 ist offenbar בָּמוֹת הַשְּׂעִרִים zu lesen, vgl. Lev 17 7 II Chr 11 15, vgl. ZATW. II 175.

Sachregister.

Register der hebräischen Worte.

		N6
Nowack, Wilhelm. Lehrbuch der hebraischen archaologie.		
MAY 14 1924	Radin	
NOV 28 1945	Fishel	
		May '47 W M
JUN 4 1946		May 3 '47 W M
AUG 1 6 1947	McFarland	AUG 1947
SEP 2 9 1947	McFarland (F)	2 3 1947